مباحث في الفكر السياسي العربي الإسلامي

الطبعـة الأولـى

1437هـ - 2016م



الأكاديميون للنشر والتوزيع

المملكة الأردنية الهاشمية

عمان – مقابل البوابة الرئيسية للجامعة الأردنية

تلفاكس : 0096265330508

جــوال : 00962795699711

E-mail: academpub@yahoo.com

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

2014/10/ 5062

رقم التصنيف:320

المؤلف ومن في حكمه:

ضرغام عبدالـلـه الدباغ

الناشر

الأكاديميون للنشر والتوزيع

عمان – الأردن

عنوان الكتاب:

مباحث في الفكر السياسي العربي الإسلامي

الواصفات:

/الفكر السياسي//السياسة/الإسلام/

ISBN :978-9957-590-14-7

مباحث في الفكر السياسي العربي الإسلامي

تــأليـف

د. ضرغام الدباغ



الأكاديميون للنشر والتوزيع

مقدمه:

تكتسب الدراسات والأبحاث المتعلقة بجذور العلوم السياسية أهمية متجددة ومتواصلة، ذلك أن لكل عصر رؤيته وقاموسه السياسي. والعلماء والمفكرين على اختلاف مناهجهم يحاولون جهدهم تقريب تلك الأحداث والظواهر وفكر ذلك العصر وإرهاصاته إلى أذهان القراء ووضعها في إطار حديث معاصر، لاسيما تلك الأعمال والأفكار المهمة التي كان لها أثرها على ترسيخ أسس هذا العلم وتطوره وأعمال فلاسفة ومفكرين وعلماء أفذاذ كان لهم إسهامهم الكبير في تشييد صرح ما نراه اليوم من تقدم في مجال الفكر والعلوم، وأيضاً من خلال التجارب المستقلة في العديد من الحركات السياسية والثورات والانتفاضات التي اعتبرت الإفراز العملي والواقعي لتصارع الأفكار والإرادات في المجتمعات عبر التاريخ، فمهمة العالم أو المفكر أن يخلق، أو أن يساهم في خلق تصوراً لنظام علاقات سواء بين الأفراد ضمن المجتمع الواحد أو بين الأمم والدول، ويؤشر اتجاهات العمل السياسي.

ولكن السياسة في المجال العملي تظهر نقائص الفكر أو مثاليته والحاجة إلى تعديل هذه النظرية أو تلك، وكذلك قصور الأنظمة السياسية، وتبرز حاجات الأفراد والجماعات إلى ما يلبي ويطمئن أهدافها ومصالحها الاجتماعية والاقتصادية. وبتفاعل الفكر والممارسة يبلغ العمل السياسي ذراه، وتنضج التجربة الفكر وتمنحه القدرة على التحقق وصفة الواقعية، وهي ثمرة لتطور الفكر الإنساني ونضال البشر.

وهذا البحث هو محاولة وإطلالة على جذور الفكر والعمل السياسي العربي الإسلامي. ونعتبر إن استنباط الدروس واستخلاص العبر هي واحدة من أهم مهمات الباحثين والضاربين في بطون الكتب. فأن تاريخنا حافل ودون ريب بأحداث جسام، من تشييد دول كبرى، إلى ممارسات سياسية مهمة، كما

تزدحم المكتبة العربية بآلاف المخطوطات والمجلدات والمصنفات التي تنتظر تحقيقها أولاَ، ثم دراستها ثانياَ، وتحديثها(عصرنتها) وتقديمها إلى القراء أخيراَ، كما أن مفكرين وعلماء عرب مسلمين كانت لهم أعمال مهمة في تشيد صرح علوم سياسية عربية إسلامية لها سماتها وملامحها الخاصة بها وبوسع أي دارس للعلوم السياسية أن يلاحظها دون عناء كبير.

نعم، لقد أطلع مفكرونا وتفاعلوا مع منجزات علماء وفلاسفة اليونان ولكنه كان تفاعلاَ لم يفض إلى تغير في سمات وملامح الشخصية العربية الإسلامية، وطريقة تعاملها في السياسة، ولم تؤد إلى إلحاق الثقافة والفكر العربي الإسلامي جرماَ يدور في فلك الفلسفة اليونانية أو غيرها من التيارات الثقافية، أنه ضرب من تفاعل إنساني كان ولا يزال ضرورياً ومطلوباً، فنحن نعيش على ظهر كوكب واحد وما برح أن ضاق هذا الكوكب بطموح القادة العظام أو المغامرين، على ظهور الخيل فحسب، إذ اجتاحت جيوش الإمبراطوريات سهوباً شاسعة كما فعلت جيوش الاسكندر، أو عبرت جبالاَ شاهقة كما فعل هانيبال القرطاجي، فأي عالم صغير كان، وأي قرية صغيرة هي اليوم.

وللفكر صفة العالمية، وتلك حقيقة مؤكدة، ولكن الفكر في جانب من جوانبه إنما يمثل عصارة روح أمة من الأمم ويمثل المحتوى الحضاري والإنساني لتلك الأمة. والعلماء العرب المسلمون لم تفارقهم روح الإسلام والشرق الثري، وملامح وسمات متميزة عن ثقافات وحضارات الأمم الأخرى، حيث تنال القيم الروحية والمعنوية والأخلاقية مكانة متقدمة، ألا يقول مفكرنا الكبير أبن خلدون، أن السياسة قائمة على الأخلاق وأنه العلم المفضي إلى الخير؟

لقد أتفق فلاسفة العرب والمسلمين مع فلاسفة اليونان في أشياء واختلفوا معهم في أخرى. بل أن فيلسوفاَ كالفارابي وهو المتهم بالدهرية، والتأثر بالفلسفة اليونانية، يعارض فلسفة اليونان التي تقول : لاشيء من لاشيء" فأن الدين يقول

إن اللـه خلق العالم من لاشيء"، كما يطرح الفارابي مداخلات رائعـة في الفكـر التوحيـدي، ومـا ذهب إليه أفلاطون عن مكانة المرأة في المجتمع اليوناني، لم يكن يقبل به أكثر الفلاسـفة العـرب تأثراً بالفكر اليوناني.

إن صرحاً سامقاً للفلسفة السياسية العربية / الإسلامية، فكراً وممارسـة لـيس قائمـاً عـلى أساس هش، بل بناء راسخ الأسس شامخ المنجزات فالتحالفات و الائتلافـات بـين القبائـل كانـت ولقرون طويلة هي الأساس السياسي الرئيـسي في قيـام أنظمـة حكـم عربيـة، وعـلى هـذا النحـو نهضت أنظمة ودول : البتراء وتدمر والحضر، ودول كنده والمناذرة والغساسنة..الخ

وليس هذا سوى غيض من فيض من ممارسات سياسية ودبلوماسية ذكية رفيعة مارستها الدول العربية قبل الإسلام وبعده، أما على صعيد الفكر والعلم، فأن النهضة الفكرية العارمة قد أينعت وأثمرت في نهاية الحقبة الأموية وبداية العباسية وما بعدها، وبإلقـاء نظـرة سريعـة عـلى قائمة المؤلفات والمصنفات التي أنجزها العلماء العرب خلال أربعـة أو خمـسة قـرون، في مجـال العلوم السياسية بصفة خاصة، يفاجأ المرء بكم من المنجزات تفوق ما يمكن تصوره، هذا عدا ما فقد وحرق وسرق أو ضاع. فقد استعرضنا بعض من تلك الأسـماء والمؤلفـات، وبـدا لنـا أن عـدد المفكرين والفلاسفة والكتاب في نظم الدولة والحكم والفكر الـسياسي كـان كبـيراً جـداً، أحـصينا المشهورين منهم فبلغ الستين مفكراً، منهم 33 مفكراً في الشؤون السياسية و27 في قضايا الحكـم والدولة والأمامية والخلافة، ومن بين هؤلاء الكتاب من نال شهرة واسعة كالجـاحظ والإمـام أبـو حامد الغزالي والماوردي وأبن الجوزي وغيرهم كثير.

ومن المؤسف أن تظل هذه النفائس في الظلام قرون طويلة، هـي مرحلـة الـسبات بعـد سـقوط بغـداد 1258 م، وحتـى عـصر النهـضة العربيـة الثانيـة في منتصف القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وحتى الآن. فـان الكثـير مـن

تلك الأعمال الكبيرة تنتظر من العلماء والباحثين أن يتناولوها بحثاً وتحليلاً وتحديثاً، وأجراء دراسات مقارنة ومقاربة، وليكملوا فوق ما أسس هؤلاء العلماء الكبار، وأن يطوروا تلك الأفكار وأن يمنحوها أبعاداً علمية وعملية معاصرة، وعدا أبن خلدون الذي نال اهتماماً واسعاً من العلماء المعاصرين، فان أعمال ومؤلفات كثيرة أخرى ما زالت غير معروفة تماماً أو أنها غير واسعة الانتشار.

ومن البديهي أن تكتنف عملية التحديث والبحث والعصرنة جدال وخلاف في وجهات النظر، وأجد من الطبيعي أن ينظر كل عالم إلى حشد الموضوعات والأحداث والأبحاث من زوايا مختلفة، بل أن ذلك ضروري وسيؤدي إلى إثراء الفكر وأتساعه ولكن لا بد للباحث أن يتصف بالموضوعية والأمانة والرؤية المتوازنة وعدم إغفال حقائق مهمة أو مبالغة وتهويل يفقد الباحث نزاهته كما يفقد التطرف كل قضية فرصتها ويسيء إلى القوة الأخلاقية التي تتمتع بها.

اليسار واليمن موجود في عالم السياسة المعاصر، وكان هناك يسار ويمين في الفكر السياسي الإسلامي والحياة السياسية العربية الإسلامية التي لم يفتر نشاطها طوال عهود الخلافة الأموية والعباسية، واليسار واليمين موجود في الحياة والفكر السياسي العربي حتى قبل الإسلام وهذه ليست بدعة منا، بل هي ما تشير إليه الشريعة في أكثر من موضع وبوضوح كاف، حيث يضع في:

معسكر القوى المضادة للثورة والتحرر:

● **الملوك والطغاة:** الذين يصفهم القرآن بالظلم والجور والاستبداد.(قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ {34/27}) النمل: ٣٤

● **الأغنياء والمترفين:** الذين تشير إليهم الشريعة بوصفهم مشاريع فساد في المجتمع " (وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ) سبأ٣٤

● **الرجعية في المجتمع:** التي أشار إليها القرآن بوصفها تلك التي كانت تقف بوجه عاصفة الثورة والتغير والتحرير التي أثارها الإسلام متمثلة بكثير من النظم الاقتصادية والاجتماعية وتنظيم الأسرة والعائلة بوصفها الخلية الأساس في المجتمع، ونسف الولاء القبلي والأسري مقابل الولاء للعقيدة والدين والدولة. وقد تمثلت هذه الفئات الرجعية بالأرستقراطية القبلية التي كانت تحرص على إدامة تفوقها ونفوذها وهيمنتها على المجتمع من خلال الإبقاء على أطر التخلف الاجتماعي والثقافي، وهؤلاء قصدتهم آيات كثيرة منها " (وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ) الزخرف: ٢٣

● الفئات التي عملت في خدمة الظلم والطواغيت من المنتفعين والانتهازيين، "(قُل لاَّ أَتَّبِعُ أَهْوَاءكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ) الأنعام: ٥٦، (أَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاء أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ) الفرقان: ١٧

أما معسكر اليسار الذي وقف إلى جانب الثورة فقد تمثل: ـ

● جماهير الشعب المستعبد والضعيف والكادحين والفقراء : وهم الذين كانوا في أسفل السلم الاجتماعي، وهم الذين وصفهم القرآن بالمؤمنين، المؤمنون بالثورة والتغير والمساواة والعدل، ومن هذه الفئات الفقيرة خرجت أبرز الشخصيات القيادية الإسلامية، برز منهم : بلال الحبشي، وصهيب

الرومي، وسلمان الفارسي، وزيد بن ثابت، هذه الفئات التي خرجت تلبي نداء الثورة والتوحيد .

- شخصيات من الفئات المتوسطة والعالية التي بانحيازها للثورة والحق والنضال ضد أرستقراطية مكة القريشية وما تمثله من مصالح اجتماعية عبرت عن موقف المتحرر من المصالح الطبقية متخلين عن امتيازا تهم بما يشبه أخبار ثوار الحق والعدل والأنصاف، ومن هؤلاء الذين كانوا في مرتبة اجتماعية متقدمة وعلى جانب من الثراء والنفوذ الأرستقراطي، أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، كما أن الرسول نفسه كان من أسر أرستقراطية تخلى عنها وتخلت عنه على طريق الثورة والتغير.

وفي دراسات كهذه، لا بد لنا بادئ ذي بدء أن نقرر حقيقة موضوعية أكيدة، هو أن الموقف الطبقي/الاجتماعي لم يكن على درجة من الوضوح والتبلور، وإن صورة الموقف لا تقدم لنا ذات المعطيات التي نشاهدها اليوم في مجتمعاتنا، ولكن من المؤكد أن الظلم الاجتماعي والطبقي كان يمارس بصور أخرى والتعسف والظلم كان يدور ويجري بأساليب قد تشبه في البعض منها أساليب عصرنا ولكنها تختلف في أخرى، ولكن جوهر الأمر لا يختلف بالتأكيد. إذن:

- يمكننا الحديث عن يسار ويمين في الإسلام.
- يمكننا أن نتلمس توجهات وأنظمة تهدف إلى تحقيق العدل الاجتماعي.
- رفض للاضطهاد الطبقي واستغلال الإنسان للإنسان، ودعوة إلى اكتفاء الإنسان وأن ينال بقدر ما يكد وبقدر ما يحتاج.
- رفض لتمركز رأس المال بيد فئة قليلة لتتحول إلى أداة للقهر والتسلط.
- إدانة واضحة وصريحة لاكتناز الأموال وإدانة لفائدة رأس المال المالي.
- حقوق متساوية للبشر في الخيرات المادية وفي الدراسة والتعليم.

- مكافحة مظاهر الفساد التي تفرزها الطبقات الثرية.

ودون ريب، فأن هذه تمثل توجهات اجتماعية متقدمة ومبكرة، وهي رؤية علمية قائمة على تشخيص العلة والبديل، ولكن لا ينبغي أن نغالي ونبالغ، كما يستحسن تجنب الآراء الحادة التي تقود إلى مشاحنات ومهاترات لا يفيد منها البحث العلمي شيئاَ، وأن تكون صدورنا رحبة لتقبل شتى الآراء، ومن تلك على سبيل المثال، إن المجتمع العربي شهد انقلاباً جذرياً بعد مرور عقدين أثنين من الهجرة (20 سنة) وحروب الفتح والتحرير، فكان لا بد أن تنتهي أو تتلاشى تدريجياً نمط العلاقات الاقتصادية والاجتماعية البدوية القائمة على الرعي و البحث عن الماء والكلأ، وهيمنة الأرستقراطية القبلية التي كانت تمارس تجارة محدودة في بعض المدن والواحات، إلى اقتصاد أكثر توسعاً، فقد أدى تلاحم الأجزاء العربية التي كانت موزعة بين القوى الأجنبية، الرومانية والفارسية في شمال شبه الجزيرة العربية وجنوبها، ووادي الرافدين ـ الشام ـ وادي النيل، إلى قيام اقتصاد متكامل إلى حد ما، وعلى نشوء علاقات إقطاعية بأنماط مبكرة، ونشوء فئات تمارس تجارة واسعة ضمن الدولة العربية الواسعة الأرجاء ومع الخارج. ووفق قوانين التطور التاريخي، فان هذه التطورات تفرز علاقات اجتماعية جديدة لا بد للسلطة السياسية من استيعابها والتفاعل معها بمقتضى هذه التطورات.

وثمة أمر آخر يستحق الإشارة إليه، هو أنني أجد ضرورة التميز بين الفرق والمذاهب الدينية، والحركات السياسية المطلبية، وهنا ينبغي على الباحثين أدراك حقيقة هامة، هي أن كافة الحركات السياسية التي هبت منذ القرن الهجري الأول، وتحديداً منذ الصراعات الإسلامية ـ الإسلامية، التي كانت الخلافة والإمامة محورها، اتخذت مواقفها

السياسية توجهات دينية لتكسب موقفها السياسي قوة ونفوذاً مضافاً بين الجماهير، في حين أن المذاهب التي نشأت واستمرت هي تفسير وإيضاح للشريعة وموقفها من شتى المشكلات سواء في مجال العبادات أو المعاملات. وكان انتشار الفرق والمذاهب، ومن تلك الفرق الباطنية والغالية، وقد اندثر الكثير منها في حين أستمر البعض الآخر موجوداً ولكن بتأثير وإشعاع ضعيف.

أما الحركات السياسية التي اعتمدت بدرجة كبيرة على الشريعة كمصدر لشعاراتها السياسية، فأن هذه الحركات كانت تشبه(من حيث الجوهر) السكولاستية، scholasticism في الكنيسة المسيحية التي حاولت في القرون الوسطي إخضاع الفلسفة لعلوم الدين(اللاهوت) وإقامة صلات لا تخلو من التناقضات بين الدين والفلسفة. ولا نعتقد أن شيئاً من هذا القبيل أو باليات مماثلة لما حدث في الكنيسة الأوربية رافق تطور الفكر السياسي العربي الإسلامي، ذلك أن الفلسفة كانت متقدمة في أوربا قبل حلول المسيحية بوقت طويل(كانت هناك أمم أوربية وثنية حتى القرن العاشر الميلادي). وقد أعتنق عدد كبير من الفلاسفة الأوربيين الديانة المسيحية في القرون الخامس حتى العاشر ميلادي.

فالسكولاستية كانت محاولة لتجسير الهوة بين عقائدهم القديمة وديانتهم الجديدة(لتأخر حلول المسيحية في أوروبا كما أسلفنا)، وبين ما تبلغوا به من أصول الدين وتعاليمه على أيدي القساوسة والرهبان، كما كان الرهبان بحاجة لهل بصفة خاصة لمحاورة أقطاب الفكر والفلسفة في أوروبا. لذلك كان قادة السكولاستية رهبان وقساوسة(أشتهر منهم بصفة خاصة القس توماس الأكويني)، ولكن أمراً كهذا لم يحدث في الحركات السياسية الإسلامية.

ولكن الشريعة الإسلامية(القرآن ـ الحديث والسنة)تنطوي على الكثير من العناوين والإشارات السياسية كالعدل والشورى والمساواة وسواها، وعلى

قواعد للتعامل في السياسة الداخلية والخارجية، وفي الحرب والسلم، ولكن لا أحد يسعى بالطبع إلى سكولاستية جديدة، بيد أننا نعتقد أن هذه العناوين الواردة في الدستور الدائم(القرآن) تصلح للاستنباط والاجتهاد واستخراج أحكام جديدة وفق قواعد الاجتهاد، فالشريعة هنا بالنسبة للمجتمعات العربية ـ الإسلامية أشبه ما تكون بروح الدساتير Spirit of the Lows في صياغة أفكار وفي قراءة حديثة لها في عالم السياسة الدولية المعاصرة.

إلى هنا، فأنني أعتقد أنني قدمت إجابة مختصرة على التساؤل الذي طرحناه في المقدمة، لماذا هذا الكتاب؟..كما تمثل أيضاً محاولة لتنشيط الذاكرة السياسية، ومحاولة تحديث وعصرنه لأفكار واتجاهات لحركات سياسية. وقد اخترنا **ثلاثة مفكرين:**

- الماوردي : ذو الأعمال السياسية الكبيرة والميال للمعتزلة .
- أبن تيمية : المحافظ الذي عاش ظروفاً سياسية صعبة راح ضحيتها أخيراً.
- أبن خلدون: المفكر المتحرر، السابق لعصره.

كما اخترنا **ثلاث حركات هي :**

- المعتزلة : يساريون في فجر الإسلام .
- الزنج : الثورة المظلومة.
- القرامطة : ثورة اغتالتها الدسائس والتطرف والباطنية.

نأمل أن يكون هذا العمل مساهمة على طريق أبرز لجوهر الفكر السياسي العربي في عصره الذهبي ومحاولة لاستعادة ذلك الدور الريادي. وكنا نتمنى أن يتسع مجال البحث ليشمل مفكرين وحركات تستحق الدراسة

والبحث، كأبن أبي الربيع وأبن الجوزي والأشعري وحركات مهمة كالمرجئة والخوارج وسواهم.

نأمل أن يكون هذا العمل مساهمة على طريق تطوير العلوم السياسية العربية، وإظهار وإبراز لجوهر الفكر العربي في جذوره وعصره الذهبي ومحاولة لاستعادة ذلك الدور الريادي.

من أجل الثقافة العربية ...

من أجل أجيالنا القادمة ... من أجل مجد الأمة والوطن ...

جهد متواضع أقدم لشعبي العزيز

المؤلف

الدكتور. ضرغام الدباغ

أولاً: مدخل : من أين نبدأ؟

يضع كل باحث قبل الـشروع ببحثـه تـساؤلاَ، ولا بـد أن يكـون هـذا التـساؤل مهـماَ، في فرضية علمية Hypothesis يحاول التوصل إليها. ومـن البـديهي أن تتفـاوت صـعوبة الفرضـيات والبحوث ولعل أبـرز تلـك الـصعوبات هـي : نـدرة المـصادر التـي تتطـرق إلى الموضـوع. وهـي بطبيعتها تنقسم إلى قسمين من المصادر، فهـي تلـك التـي تـدور حـول الموضـوع وفي اتجاهاتـه الفرعية دون تناوله بصورة مباشرة، أو تلك التي تبحث في صلب الموضوع وفي مباحثه الرئيـسية. أو قد تكون المصادر كثيرة ومتنوعة وفي ذلك يستفيد الباحث لـيس مـن المعلومـات والمعطيـات العلمية فحسب، بل ومن التعرف على طرائق بحث المشكلة أو المسألة المثارة في البحث. فكلـما تعددت المصادر كان في ذلك توفيراً لمجال أوسع يستفيد منه الباحث والعكس صحيح.

ومن الصعوبات المحتملة الأخرى، أن تكون المسالة ذات طابع متعدد الجوانب والوجوه متناثرة على مساحة واسعة في خارطة الزمان والمكان مما يزيد في صعوبة البحث، وفي ربط تلـك الحقائق في سياق له تسلـسل منطقـي علمـي. ويهـدف البحـث إلى إبـراز حقيقـة أو مجموعـة حقائق غائرة في الأعماق وإخراجها إلى الـسطح، أو تمزيـق حجـب وسـتر تغلـف تلـك الحقـائق، وإجلاء الغموض وإزالة ما يشوه أو يحجب الرؤية الواضحة.

والفرضية الرئيسية التي تصدى لها هذا العمل، هو البحث في جذور الفكـر والممارسة السياسية العربية الإسلامية، أما الهدف الأبعد لهذا البحث، فهو تقـديم

إسهامه جديدة في مجال الدراسات السياسية العربية وتطوير الفكر السياسي العربي. وهنا نجد أنفسنا أمام تحديات أبرزها:

أ ـ إذا كنا بصدد تطوير فكر وممارسة العمل السياسي وصولاً إلى مفردات في الحياة السياسية العربية: أحزاب، مؤسسات، أنظمة حكم، فلابد لنا من دراسة عميقة لجذور الفكر السياسي العربي منذ العصور القديمة، تأريخ العرب قبل الإسلام، ثم التركيز على الصفحات المشرقة المشعة التي ابتدأت آلياتها تدور منذ عصر الدعوة الإسلامية وبالتحديد منذ هجرة الرسول الأعظم محمد(ﷺ) من مكة إلى يثرب (المدينة) بتأريخ 20أيلول ـ سبتمبر622 .

ب ـ إننا نجد أنفسنا في خضم التيارات الفكرية والتجارب التي توصلت لها الإنسانية، نجد لابد من الإقرار بحقيقة، أن النظم والحركات السياسية والاجتماعية، إنما تمثل(بنسبة كبيرة) في المقام الأول تلبية لمستوى ذهني وعقلي ونفسي لهذه الأمة أو تلك من الأمم بالإضافة إلى مستوى التطور الاقتصادي / الثقافي. لذلك فأننا نلاحظ على الرغم من الظواهر الكثيرة التي تشد تجارب الشعوب الأوربية وتوفر أكثر من قاسم مشترك بينها، إلا أن تفاوتاً، وبعض ذلك التفاوت ليس ببسيط يكمن في التجارب والمنجزات. ولم تحصل هذه إلا بفعل الضرورة الموضوعية لكي تلائم النظرية ظروف أي مجتمع من الاستحقاقات التطبيقية، لذلك يجد المفكر العربي نفسه حائراً أمام النظم الاجتماعية المختلفة.

ولابد لنا بادئ ذي بدء أن نذكر بأنه ليس من مسوغ لأن يجد المفكر العربي نفسه معقداً من نجاح تجربة وإخفاق أخرى، ولا أن يعاني من مشكلات

نفسية تحول دون اقتباس من هـذه النظريـة أو تلـك عنـدما يجـد في تلـك التجربـة مـا يفيـد مجتمعاتنا، بل على العكس، فأننا نعتقد جازمين أن الحضارة الإنسانية برمتها إنما هي عبارة عن مكتسبات متراكمة ساهمت فيها كافة الحضارات والشعوب، ولا نستبعد أن يكون حتى لـشعب الإسكيمو فيها إسهام، كبر ذلك الإسـهام أم صـغر، وبهـذا الـصدد لا أحـد يختلـف بـأن للحـضارة العربية الإسلامية إسهاماتها الحية الكبيرة في مسيرة الحضارة، وهذا أمر واضح ولكن ...!

فمن المؤكد أن نكبة 1258، في سقوط بغـداد عاصـمة الخلافـة العباسـية صريعـة تحـت سنابك خيول قبائل المغول الهمجية التي جاءت من أواسط آسيا وأطفأت تلك الشعلة الوهاجـة التي كانت تتقدم الركب العالمي. ومن المؤكد أن تلك كانت نكبة قاتلة سحقت وقطعت تواصل المنجزات العلمية والثقافية لعصور الازدهار، بل ومثلت عائقاً جدياً أمام أي نهوض يـضعها مـرة أخرى على طريق التطور. ولا يجوز لنا أن ندرس هذه الأحداث بوصفها نكبة حصلت بالـصدفة، بل لابد من مواجهة الأحداث بشجاعة وأن نقرر أن تلك النكبة لم تكن لتحصل لولا أن الـسقوط كان قد حدث داخل نظامنا السياسي والاجتماعي قبل ذلك بوقـت طويـل. ثـم أن سـباتاَ طـويلاً أعقب تلك النكبة من المؤكد أنه لم يكـن مـصادفة، وأن هـذا الـسبات لم ينتـه قبـل مـرور سـتة قرون، فيا له من سبات طويل عميق ..! أبعـدنا كثـيراً عـن ركـب التقـدم والإسـهام في الحـضارة الإنسانية، فبلادنا العربية التي كانت تحتل مرتبة قيادية في موكب الحضارة، قد غدت للأسف في موضع متأخر بدرجة الإسهام تلك، ستة قرون من سبات تام ضعفت فيها، بل ربما انعدمت فيها حركة البحث العلمي والثقافي، وتوقفت فيها حركة تطوير العلوم، ومنها تلك التي مجـال بحثنـا، العلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفلسفية. وأفقنا بعد ستة قرون على :

- **هسيس الحركة اللوثرية 1517** : التي قادت ثورة داخل الكنيسة الكاثوليكية، ثم قادت إلى حركة ليبرالية عامة في الفكر والمجتمع الأوربي، ثم إلى إصلاح الكنيسة الكاثوليكية نفسها.
- **رياح عصر النهضة القرن 15 - 16** : الذي منح الجرأة للعلماء والمفكرين والفنانين على التصريح بآرائهم وأفكارهم.
- **صخب الثورة الفرنسية 1789** : التي أطلقت العنان للفرد وحرياته، وللفكر. ووضعت أسساً جديدة لنظام الدولة والمجتمع وحددت بوضوح كاف صلاحيات السلطات.
- **قرقعة آلات الثورة الصناعية 1820** : التي قادت إلى تغيرات اجتماعية عميقة داخل مجتمعات البلدان التي شهدت هذه الثورة، وإلى تبلورات طبقية اجتماعية جديدة استلمت فيها البورجوازية القيادة بشكل حاسم من أيدي أمراء الإقطاع والنبلاء ورجال الدين ثم ابتدأت حقبة جديدة من العلاقات الدولية من عصر الاستعمار ونهب ثروات الشعوب.
- **الأفكار الإصلاحية والاشتراكية** : والتي كانت ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى 1918 وأصداء هديرها ذروة من ذراه.

والسبات الذي استغرق ستة قرون، أحتاج إلى قرن واحد من أجل اليقظة، وأنني اعتبر أن ابتداء ذلك كان (حوالي) 1850 وأمتد حتى (حوالي)، قد هزت هذه الشجرة العملاقة لتستيقظ من سباتها، ولكن أليس من المدهش أن يستطيع شعب البقاء على قيد الحياة (روحياً ومعنوياً) بعد قرون ستة من التهجين والاضطهاد والتغريب ودس سموم التفرقة على أشكالها العنصرية والطائفية ؟ وتغليب للعارضي على الجوهري والمؤقت على ألدائمي، وغياب

للإرادة الوطنية المستقلة وندرة المؤسسات والفعاليات الثقافية ؟ أن دهشة تصل درجة الذهول تصيب كل من يدرس بدقة تأريخ الأمة العربية في عصر النكبة والسبات، وكيف تمكنت هذه الأمة من الدفاع عن مقومات وجودها في التأريخ، ترى أين تكمن قوة ومناعة هذه الأمة في الكفاح ضد الجراثيم الاستعمارية التي حلت بها ومضت تفتك بجسدها دون أي اعتبار، تلك التي جاءت بها الدول الاستعمارية (العظمى) المدججة بأعتى الأسلحة الحربية والثقافية؟

وباختصار، لا شك أن ذلك يكمن في الجذور العميقة لوجودنا التاريخي والحضاري، وفي قدرة هائلة على المطاولة وثقة كبيرة بالنفس، ومع ذلك لابد من الإقرار بأننا دفعنا ثمناً باهظاً للسبات ولكن علينا ألان أن نتناهض للبناء والتحديث بهمة الأبطال وعبقرية العلماء الذين أتحفوا الثقافة العربية قبل قرون كثيرة بأعمال ومنجزات خالدة.

ومع أن الفكر العربي الإسلامي ورث تراكماً غير يسير من الثقافة، خلفته الحضارات التي نشأت في أرجاء متفرقة من المشرق العربي في: وادي الرافدين ـ بلاد الشام ـ وادي النيل ـ جنوب شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. إلا أنه لا من الإقرار أن العلوم العربية كانت وليدة حقبة الازدهار في العصر الوسيط (عصور الخلافة العربية الإسلامية) التي وضعت الثورة الإسلامية بذورها ونمت في عصر الخلافة الراشدية وبدأت تعطي ثمارها في أواخر الحقبة الأموية وأوائل العباسية، وأصبحت شجرة عملاقة عظيمة وارفة الظلال والأغصان والفروع في أواخر الحقبة العباسية.

وفترة السبات المظلمة لم تنقطع فيها الحركة الفكرية والثقافية والعلمية فحسب، بل وأن عطلاً شديداً أصاب الأجهزة والآليات المولجة بمتابعة التطورات التي كانت تدور في أماكن عديدة من العالم، وبذلك أصبحت بلادنا في عزلة تامة وسادت في معظم الأرجاء العربية الإرادة الأجنبية التي لم تكن تبدي التفهم لإرادة الشعب، وحتى حلول عصر النهضة 1850 ـ 1950 والذي حدث بتأثير عناصر خارجية مهمة (بدرجة رئيسية وفعالة) مر ذكرها، الحركة اللوثرية في الكنيسة المسيحية ـ عصر النهضة ـ الثورة الفرنسية وأفكارها ـ الثورة الصناعية ـ الأفكار الاشتراكية ـ ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى في روسيا 1918 .

وجدير بالملاحظة والتتبع، العلاقة الجدلية التي تربط هذه العناصر بعضها ببعض كعناصر مؤثرة كان لها تفاعلاتها ونتائجها كل في الزمن الذي حدثت به، وإن كانت دوائر تأثيرها تصل ضعيفة خافتة وبطيئة إلى العالم العربي ولكن من الداخل أيضاً(داخل الوطن العربي) كانت هناك عناصر داخلية عديدة تحتدم، فالعهد العثماني نفسه كان يئن ويتداعى تحت وطأة تفاعلات داخلية وخارجية بدا النظام العثماني حيالها عاجزاً عن التطور وعن استيعابها، وكان عليه أن يقدم على قفزة كبيرة إلى الأمام ولكن قواه الذاتية لم تكن تكفيه للقيام بتلك القفزة، مع اشتداد المؤامرات الخارجية عليه في إطار التنافس الاستعماري بين للإمبراطوريات العظمى.

وعصر النهضة العربي سادته هواجس محاكاة الغرب مبهوراً بالمنجزات الفكرية والعلمية، بل ذهب البعض إلى ضرورة محاكاته إلى درجة التماثل. وقد فات تلك الجهات أن التماثل ونقل التجارب بحذافيرها أمر مستحيل لصعوبات

موضوعية قبل أن تكون ذاتية، بالإضافة إلى الحقيقة المؤكدة، وهـي أننـا لا يمكننـا الـتخلي عـن موروثنا الثقافي والحضاري الذي يمتد لبضعة آلاف من السنين، وأن محاولة من هـذا القبيـل قـد تكون نبيلة المقاصد النهائية، إلا أنها محكوم عليها بالفشل، فهي نقل معلب لمنجزات لا تمت لنا ولموروثنا الثقافي والأخلاقي والاجتماعي، والقبول بها كما هي ونقلها بشكل آلي أشبه بزرع جسم غريب في جسد سوف لن يقبله، وأن محاولات إرغامية كهذه، لاقت الفشل في الوطن العربي من خلال تجارب عديدة، في حين توصلت أمة كاليابان مثلاً في المحافظة على القيم والموروث الثقـافي وتحقيق تقدم صناعي / علمي / رغم أن موروثنا الثقافي هو أكثر ثراء من الموروثات اليابانية.

وقد بدا أن علماء عصر النهضة العربية قد انقسموا جوهرياً إلى فئتين :

الأولى : تـرى في تخـلي شـبه تـام عـن موروثاتنـا، أو محاكـاة كاملـة للنظـام الـسياسي والاجتماعي الأوربي الذي أنتج الثورة الصناعية وحقق التقدم الاقتصادي، وارتمى بعضهم بابتذال تحت أقدام الغرب في استسلام تام.

الثانية : ترى بإمكانية توافق الشريعة مع التطور، ولكن دون أن تحـدد لهـذه الإمكانيـة توجهاً محدوداً .

والحـق أن الـشريعة لا تعتـبر عائقـاً بوجـه التقـدم، ذلـك لأنهـا لا تـضم موضوعياً عناصر معوقة لعملية التقـدم، بـل أن الـشريعة تقـف في أكـثر الأمـور الحساسة موقفاً مرناً مثـل :عمليـة التطـور، كقـضايا الدولـة والرئاسـة، والقـضايا الاقتصادية الرئيسية، ونعني بالموقف المرن، هو الموقف المتقبل للتطور والمتفهم

للظروف المعاصرة. كما أن الشريعة تقف موقفاً متقدماً من قضايا توزيع الثروة الوطنية على أفراد المجتمع، وكذلك من قضايا الحريات الديموقراطية في العمل السياسي، بالإضافة إلى أن الشريعة تمثل جزءاً أساسياً وحيوياً من الرصيد الثقافي كما ينطوي أيضاً على جوهر شخصية شعبنا. وبتقديرنا، فأن المؤسسة الدينية التي تتولى تمثيل الشريعة من المراجع الدينية، عليها استيعاب دورها ضمن عملية النهضة الحديثة، وتوفير فرص التلاؤم والانسجام معها وليس الاصطدام بها.

ولذلك نعتقد أن الفرصة المنطقية الوحيدة التي تطرح نفسها، وإن كانت تنطوي على الكثير من العمل والجهد، إلا أنها تبقى الوحيدة الممكنة وتتمثل في السعي والعمل على ردم الهوة التي تمثل فترة الانقطاع وإعادة اللحمة والتواصل بين علماء عصر النهضة الأوائل وبين فكرينا وعلمائنا المعاصرين. لذلك تبدو لنا مسألة اختراع وابتكار مناهج والبدء من الصفر أو من تحت الصفر، إنما هي مسالة فيها جلد للذات وقفز خارج إطار التاريخ والزمان والمكان، وبتقديري فأن أفضل ما يمكن فعله هو البناء فوق ما أسس هؤلاء المعلمون العظام وتحديث ما توصلوا إليه في إطار أبحاث جديدة ملائمة ومناسبة لعصرنا الحالي.

وكانت أعمال ومؤلفات كثيرة لمفكري أوائل عصر النهضة العربي، لاسيما تلك التي كانت في العهد العثماني، تدور حول محاور تقليدية من بحوث التجديد. وإزاء الانبهار التام للمنجزات الأوربية إذ نشأت فكرة سادت الأوساط الفكرية والثقافية، أن السبيل الأوحد لمحاكاة تطور الغرب وتحقيق الانطلاق إلى الأمام هو في تقطيع الحبال التي تشدها وتعوق تقدمها، وفي مقدمة تلك العوائق مجموعة كبيرة من التقاليد والمورثات المتخلفة، كما ذهب بعض

الذين لم تنقصهم الجرأة إلى القول أن الشريعة والمؤسسة الدينية بصفة خاصة، تمثل إحدى عوائق التقدم بل الرئيسية.

بيد أن إطلاق هذه الأحكام بصفة مطلقة لا تخلو من المبالغة. نعم أن الشريعة تنطوي أحياناً على أحكام نهائية مقدسة. لا يمكن المساس بها، إلا أن معظم هذه الأحكام هي مطلوبة حتى في حياتنا المعاصرة، وجزء آخر منها مقبول، وفي جزئها الآخر لا تمثل إشكاليات ثقافية واقتصادية، إضافة إلى مسالة جوهرية يجدر الانتباه إليها بدقة، هي أن الشريعة في العديد من الاتجاهات التي مضت إليها، تركت الباب مفتوحاً للاجتهاد والتطوير، وفي المقدمة منها القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية يوجه خاص.

نعم أن الشريعة تضم وجوب اتخاذ الأمارة، ولكنها لم تحدد مطلقاً أسلوبها أو نظام العمل والأدوات والمفردات المتعلقة بها، والشريعة تنطوي على نظام الشورى، وذلك أمر إيجابي، ولكنها لم تقرر شكل نظام الشورى ولا كيفية أقامته أو تحقيق شروط عملية الاستشارة وفي ذلك إيجابية كبيرة إذ تفتح الباب على مصراعيه ليس للاجتهاد والتطور فحسب، بل ولتعدد أساليب إقامة النظم التي لا تعارض الشريعة من حيث الجوهر.

ومن البديهي، أن مهمة الدولة الإسلامية الحديثة لا تتمثل في إقامة مفردات صغيرة(بصرف النظر عن أهميتها) كالحجاب أو أصناف الأزياء، أو تحريم تناول هذا الصنف من الطعام والشراب أو ذاك من الغذاء. أن النظام الإسلامي مطالب اليوم قبل كل شيء بإقامة مجتمع الكفاية والعدل، مجتمع يختفي فيه الظلم بكافة أشكاله، وفي المقدمة منه الظلم الاجتماعي/الاقتصادي،

وأي ظلم أشد من ذلك الذي يقود في مرحلته القصوى إلى انفجارات، قمع واضطهاد، انتفاضات وثورات.

النظام الإسلامي يفترض العدل والمساواة و تكافؤ الفرص أمام القوانين، ويفترض قيام دولة سيادة القانون العادل. أن الفكر الإسلامي، السياسي/الاقتصادي مطالب بحل الإشكاليات القائمة في العلاقات الدولية السياسية والاقتصادية، والتصدي لمشكلات التصنيع والتنمية بكافة فروعها، وتحقيق ثورة علمية/ثقافية، ومواجهة قضايا التحرر الوطني والقومي وتقليص التبعية للاستعمار والإمبريالية وانتهاج أساليب سياسية ناجحة مع تفهم لمعطيات العصر وسماته ومؤشراته، نظام يبدد آخر آثار ومظاهر وبقايا والتخلف والسبات الطويل، وليمضي بأقطارنا إلى القرن الواحد والعشرين وإلى غزو الأفلاك والكواكب.

تساءلاً مهماً يبقى ملحاً في الفكر السياسي الإسلامي، إلى أي مدى تلتحم المهمات الدينية ـ الدنيوية بموقع القيادة في الدولة العربية الإسلامية؟ فالأمر يستحق الاهتمام والمناقشة العميقة بهدف التوصل إلى نتائج عملية. فمن المؤكد أن هذه المسألة قد خضعت لمناقشة وجدل واسع النطاق أستغرق وقتاً طويلاً في الحياة السياسية الإسلامية والواقع أن نظرة بسيطة إلى التاريخ السياسي للدولة العربية الإسلامية،(إي دولة الخلافة)، تشير بجلاء ووضوح إلى انفصال تدريجي بين المهمتين، جرى ببطيء ولكن بشكل حثيث، وللأمر مغزاه السياسي والإداري والقانوني بطبيعة الحال. ففي عهد الخليفة الراشدي الأول لم تكن هناك حكومة بالمعنى المتطور الذي حصل فيما بعد، وكان أبو بكر الصديق(ولم يكن الأمر قد أستقر على تسمية الخليفة بعد)، يمثل المركز الديني والدنيوي في

آن واحد مع غياب المؤسسات الحكومية التي تأسست في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. ولابد أن الدواوين (الوزارات) كانت تمتلك بعض الصلاحيات، ولابد الإقرار بأن هـذه الـصلاحيات كانت مستمدة من الخليفة نفسه صاحب السلطة النهائية، والقائد الديني والدنيوي للدولة.

ثم أن الصراعات التي جرت لاحقاً في عهد الخليفة الثالـث والرابـع تـشير أيـضاً إلى بـروز أهمية الولايات في الحياة السياسية والحكومية، وكان لها أصداء وردود فعل عديدة، وقد لعبـت ولاية العراق والشام ومصر دوراً مهماً في الحياة السياسية والصراعات من أجل الحكم والـسلطة، وذلك يشير إلى تصاعد أهمية أطرافاً أخرى في الحيـاة الـسياسية عـدا مؤسـسة الخلافـة. وكانـت الخلافة الأموية قد أتبعت نمطاً من الإدارة المركزية بين الولايات والمركز، صارماً في درجة سيطرة العاصمة على الولايات. إلا أننا لاحظنا درجة نفوذ الحجاج وآل المهلب وموسى بن نـصير كقـادة للولايات. وإذا كانت الخلافة الأموية صارمة في أدارتها المركزية، فان الخلافـة العباسـية انتهجـت بوضوح سياسة هي أشبه بالحكم الذاتي للولايات العربيـة وغـير العربيـة. وكـان قـادة الولايـات يتمتعون من خلالـه بـصلاحيات واسـعة وعريـضة، بـل أن معظمهـا كانـت عـلى علاقـة شـكلية بالعاصمة لا تتعدى الدعاء للخليفة في صلاة الجمعة وسك أسمه على العملة.

بيد أن تلك العلاقة الشكلية خضعت بدورها لتعديلات كثيرة ففي المراحل المتقدمة مـن الخلافة العباسية، كان انفصال الولايات قد مثل ظاهرة واضحة في الخلافة العباسية، ودون ريب تستحق عناية الباحثين والمؤرخين، والمسألة بتقديرنا لا يمكن اختزالها بوصـفها بالـضعف، ولربمـا يكون ذلك سبباً ولكنه ثانوي، أما الرئيسي فيتمثل بتقديرنا، أن الولايات غير العربية كانت تشعر

بحاجتها إلى ممارسة دورها الثقافي والسياسي والاقتصادي، باستقلالية أكبر، ولابد من وضع هـذه المؤشرات موضع الاعتبار.

على أن تطـوراً لاحقـاً مهـماً في طبيعـة العلاقـات تمثـل بـبروز قـوى محليـة ذات نفـوذ اقتصادي وسياسي وعسكري فرضت هيمنتها عـلى الموقـف الـسياسي، بـل أن ذلـك كـان الـسمة الغالبة في الموقف. فمن سيطرة الطغمة العسكرية على الحكم إلى عهـد الهيمنـة البويهيـة ثـم السلجوقية، ومفكراً مهماً في العلوم السياسية مثل الماوردي يـصل إلى نتيجـة حاسـمة بقولـه: أن الخليفة (الإمام) يمكن أن يتنازل عن صلاحياته أو جـزء منهـا إلى سـلطان ذو نفـوذ. وفي إحـدى مداخلاته يذهب إلى القول، أن ذلك قد يكون قسرياً أو اختيارياً.

والواقع لا توجد هناك نصوص ثابتـة في الـشريعة تـنص عـلى جمـع الـسلطتين، الدينيـة والدنيوية بيد شخصية واحدة. فليس من المحتم أن يقود الخليفة ـ الإمـام الدولـة مبـاشرة عـبر مؤسسة لهذا الغرض، أن الفقه التشريعي الإسلامي واسع ومرن ويقبل التوصل إلى حلول تـتلاءم مع ضرورات العصر والسياسة ومستجدات الحياة، وإلا كيف لنا أن نتصور أن فرداً واحداً يجمع بـين يديـه كافـة المهـام الـسياسية في الدولـة ويلغـي الـسلطات التـشريعية(مجلـس الـشعب) والتنفيذية(الوزارة) والقضائية وسائر المهـمات الأخـرى مثـل قيـادة القـوات المـسلحة والأجهـزة الاقتـصادية المهمـة. أن عـالم اليـوم يفـترض بالتأكيـد الاختـصاص، والاختـصاص الـدقيق وتوزيـع للسلطات. فالسلطات الدنيوية لا يمكن أن تجمع فعلياً في شخـصية واحـدة، فمـن البـديهي أن يبدو لنا أن جمـع الـسلطتين الدينيـة والدنيويـة في عـالم اليـوم المعقـد والمتـشعب الـصلاحيات والاختصاصات، إنما هو ضرب من ضروب الخيال ليس إلا .

وفي هذا المجال، نعتقد أن الشريعة مرنة بما يكفي لان يتخذ كل مجتمع إسلامي الهياكل الحكومية التي يجدها مناسبة وتتفق في خطوطها العريضة العامة مع توجهات الشريعة الأساسية ، إن الشريعة تطالب : أن تدعو دولة المسلمين إلى التوحيد وتقيم بعيداً عن الشرك ومظاهره، دولة العدل والشورى ليتمكن المسلمون فيها من الحياة بحرية وكرامة ومن تلك : إقامة فروضهم الدينية الرئيسية بحرية وعلانية وهي : الشهادة والصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع إلى ذلك سبيلاً.

ولا يفترض في الدولة الإسلامية الحديثة أن تكون مشابهة للدولة الأموية، فالعباسية أكثر منها تطوراً، ولا يفترض بها أن تشابه الدولة الراشدية، فالدولة كمؤسسات قد تجاوزت بكثير تلك الهياكل التي وضعت أولى لبناتها في عهد الخلافة الراشدية(في عهد الخليفة عمر بن الخطاب)، إذ أن البناء السياسي والفكري العربي الإسلامي قد تسامق وغدا عالياً من جهة ومن جهة أخرى تطرح الحاجة وتشعب المهام بصفة مستمرة تطوير الفكر السياسي ومؤسسات الدولة العربية الإسلامية.

وكما كانت مسميات الأجهزة والهياكل الإدارية والسياسية مختلفة من عصر إلى عصر، وقد حدث ذلك ضمن المرحلة الواحدة فأن استطراداً في التطور يحكم ويشمل تطور أجهزة حديثة وعناوين لمؤسسات سياسية واجتماعية واقتصادية. كما علينا من جهة أخرى، وهذا أمر حيوي ومهم، أن نتلاءم مع التطور الهائل في مرافق الحياة العامة ووسائل الاتصالات والأعلام، بالإضافة إلى التطور الكبير الذي طرحته الثورة العلمية التكنيكية ومعطياتها على كافة الأصعدة، وبصفة خاصة في الصناعة والزراعة. وعلى مفكري الشريعة وعلماء

السياسة والاجتماع والاقتصاد العرب المسلمون، أن يضعوا مسيرة التقدم هدفاً لهم وأن يستوعبوا دورهم ضمن عملية النهضة، وإلا فأن أجيالنا القادمة ستجد نفسها مرغمة على السير في اتجاهات بعيدة عن ثقافتنا العربية الإسلامية وعن تقاليدنا كخطوة أولى لفقدان الشخصية (ما لم تكن هذه العملية قد بدأت منذ الآن !) وتلك هي أولى أهداف الإمبريالية العالمية في مرحلتها الاستعمارية الجديدة التي أطلق عليها تمويهاً وتضليلاً بالعولمة، لجعلنا توابع اقتصادية في خدمة الرأسمالية العالمية التي لا تكتفي بنهب ثروات الشعوب وطاقاتها، بل أنها تستهدف الآن ثقافتها وتأريخها وتراثها، فمن ذا الذي يستطيع أن يحتكر اليوم وضع تعريف مجز ونهائي للدولة الإسلامية ؟

إن أي دولة تعتبر الإسلام ديناً رسمياً للدولة وتعتبر الشريعة مصدراً أو أحد المصادر الرئيسية لدستورها وقوانينها، أو عندما لا ينطوي دستورها وقوانينها وتشريعاتها على مخالفات واضحة للشريعة، هي دولة إسلامية، دول قادتها مسلمون تقام فيها الشعائر الإسلامية علناً وتفتح فيها المساجد أبوابها ويرفع فيها الأذان هي دول إسلامية. ولا يشترط أن ينتقل مقر الحكم إلى المسجد أو أن ينتقل رجل الدين من المسجد إلى القصر الجمهوري. وبوسع أي رجل مسلم عاقل أن يتصدى للقيام بأعباء الدولة طالما هو قادر على القيام بأعمال قيادة المسلمين وإدارة وحماية أقطارهم، فعالماً وفيلسوفاً مفكراً في علوم الشريعة والسياسة كالماوردي يرى أن أهم شروط الأمارة على المسلمين هي : العدالة على شروطها الجامعة، العلم المؤدي إلى الخير وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، وسلامة الأعضاء بما يضمن الحركة والرأي السديد المفضي إلى سياسة الشعب وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة وحماية البلاد وجباية الأموال الشرعية والنهوض بأمور الدولة.

أن الشريعة تعلمنا التبصر بأمور الدنيا باتجاه حل مشكلاتنا وليس تعقيدها وأمامنا أسوة حسنة متمثلة بالرسول(ﷺ) الذي كان في شخصيته وأسلوب قيادته الفذة مثالاً على المرونة وتفهم للناس ومشاكلهم وحاجاتهم وظرفهم الزمني. فالرسول كان قد أوصى معاذ بن جبل حين ولاه اليمن بالاجتهاد عند عدم توفر النص، وفي ذلك دليل على منح الصلاحيات تسهيلاً لحرية التصرف كما للرسول حديث مهم في درء الحدود بالشبهات، " ادرءوا الحدود بالشبهات " حديث)، وفي حديث آخر للرسول دليل واضح على المرونة بقوله " ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا به ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم " حديث) في حديث آخر " سيروا على سير أضعفكم" حديث)، أين هذا التفهم والمرونة من تشدد وتعصب المتشددين من التيارات السياسية الدينية الذين يكفرون ويحرمون ويحللون ويقيمون حدوداً ما جاء الله بها من سلطان على المسلمين كما فعل من قبلهم من الفرق المغالية التي أضرت أشد الضرر بالإسلام والمسلمين.

والأمة العربية والإسلامية إذ تتعرض اليوم إلى هجوم استعماري إمبريالي عنيف وشامل، يستهدف وجود وثقافة الأمة، يستفزها حتى أعماقها ويحرك فيها جذورها وعناصر الدفاع الأصيلة عن أولى مقومات هويتها. ثم أن وبسبب تعقيدات كثيرة، فأن حركة التحرر العربية التي استلمت وقادت عصر النهضة العربية وحقبة التحرر من الاستعمار وأنجزت الاستقلال الوطني وتحملت عبأ الهجمات الاستعمارية وضربات الصهيونية العالمية، لم تستطع أن تنجز أغلى الأهداف الوطنية والقومية، وهي تحقيق الوحدة العربية وتحرير فلسطين وتحقيق عملية التقدم بمعناها الشامل. ولكن من المؤكد أن لذلك أسبابه الموضوعية إلى جانب الذاتية منها، قادت بمجملها إلى الأوضاع الصعبة التي تواجه حركة

التحرر من الاستعمار في البلاد العربية والإسلامية لأكثر من نصف قرن من الزمان وما تزال.

أن حركة التحرر لا تهدف إلى وضع الشريعة على الرفوف العالية وإهمالها، بل على العكس، فهي تعتبر الشريعة مصدراً رئيسياً من مصادر ثرائها وصمودها وقوتها، لكن علينا أن نحفظ هذا السلاح في حالة جاهزة وسلاحاً ماضياً أمام الأسلحة الفتاكة التي تواجهها وبمرونة كافية تمكنها من التعامل مع قوى مطروحة موضوعياً على مسرح السياسة المحلية والدولية. وأن نستذكر دروس السيرة النبوية في جوانبها المختلفة الفكرية منها والنضالية و السياسية، في إقامة التحالفات والائتلافات والتحرك في الساحة الدولية وهي تعج بالأعداء والانتهازيين، وأصدقاء لا يرجى منهم دعماً أو مساندة، وآخرون يكفي حيادهم، وغيرهم من يستدعي الموقف تأجيل الصراع معهم، أو بالعكس، تأجيجه، وكل تلك الدروس موجودة في السيرة النبوية للرسول(ﷺ). وإذا شئنا استعراضا سريعاً لها فنذكر موقف الرسول والقيادة الإسلامية حيال:

الانتهازيين(المنافقين) في المدينة ـ اليهود ـ أهل الكتاب ـ المعاهدات مع نصارى شبه الجزيرة والشام ـ صلح الحديبية ـ الصلح مع هوازن وثقيف ـ السياسة إزاء المؤلفة قلوبهم ـ استغلال التناقضات بين صفوف القوى المعادية للإسلام. ودروس أخرى كثيرة تزخر بها السيرة النبوية نحن بحاجة إلى استيعاب دروسها السياسية وتطبيقها بنجاح في فعالياتنا السياسية المعاصرة.

ويتطلب أي تحرك في الساحة السياسية داخلياَ، يتطلب الإدراك بأن تحقيق الأهداف بصورة كاملة وتامة هو أمر مستبعد وغير واقعي، إذ تصطدم إرادة

هذه القوة السياسية بإرادة وأهداف وشعارات قوى أخرى، وقد يكون ذلك الاصطدام عنيفاً ينجم عنه تحطم الكثير من أسس التعامل السياسي ولمنجزات ومكتسبات سياسية، فلا بد إذن من تنازل طوعي عن قدر من الشعارات يكفي لإدامة الحياة السياسية وسير الفعاليات الاجتماعية والاقتصادية وإمكان إدامة الحوار بين الأطراف الوطنية وعدم إيصال المواقف والأوضاع إلى حدودها التناحرية المتفجرة التي باندلاعها يخسر الجميع ما بحوزة الجميع، وقبل كل شيء البلاد والأمة ومصالح المسلمين.

وعلى الرغم من أن الدراسات الإسلامية قد قطعت شوطاً لا بأس به، وبالطبع فأن اتجاهاتنا البحثية وقيمتها العلمية متفاوتة، إلا أننا نعتقد أن أمام العلماء العرب بصفة خاصة والمسلمين عامة، الكثير لإنجازه ووضع مبادئ الشريعة في مجال البحث الأكاديمي العلمي وجعلها عناصر في الحياة السياسية العربية الإسلامية، قابلة للتعامل والتفاعل مع قضايا ومشكلات القرن الواحد والعشرين.

ثانياً: مفكرين تركوا بصماتهم في الفكر السياسي العربي الإسلامي

يحق لنا الاعتبار، أن واحدة من أهم النتائج التي تمخضت عنها الثورة الإسلامية الشاملة على مختلف الأصعدة، وهو ما نحن بصدد دراسته، انبثاق الحركات والأحزاب السياسية التي لم تكن تطرح نفسها في ميدان العمل السياسي بهذه القوة لولا توفر المعطيات والظروف اللازمة والشروط الموضوعية لقيامها.

وبادئ ذي بدء، يقودنا التحليل العلمي إلى حقيقة موضوعية هامة هي، أن الحركات والأحزاب إنما هي ضرورات تقررها التطورات الاجتماعية / الطبقية، إضافة إلى مؤشرات أخرى أبرزها، درجة ومستوى الوعي السياسي / الثقافي، وطبيعة المرحلة والأحداث التاريخية. وتفرز عموم إرهاصات هذه المعطيات، الحركات والأحزاب السياسية. وبحسب هذه التوترات والتبلورات السياسية / الاجتماعية وتناقض المصالح الاجتماعية / الطبقية وتفجرها، تكتسب الحركات السياسية والأحزاب طابعها الحاد والعنيف، ويكون الالتهاب هو صفة الحياة السياسية. وقد ينجم عن ذلك أيضاً حركات سياسية تتخذ مواقف وسط بين الفئات المتناحرة، وعلى هذا الأساس تكتسب الدراسات حول طبيعة ومحتوى هذه الحركات دلالات مهمة وطابعاً شيقاً.

ومثل هذه المعطيات بدأت تتوفر في الحياة السياسية العربية على اثر المنجزات الهائلة التي حققتها الثورة الإسلامية، وفي مقدمتها: الدولة التي تم تأسيسها في المدينة(يثرب) التي ما برحت ترسخ من وجودها وتوسع من دائرة تأثيراتها ونفوذها وسيطرتها والتي تكللت في عهد الرسول(ﷺ) بالسيطرة

الشاملة على شبه الجزيرة العربية بأسرها، وبدأت تتطلع إلى الأمصار العربية لتحريرها من القوى الأجنبية(الروم ـ الفرس)، الأمر الذي تحقق فعلاً خلال بضعة سنوات، ففي أواسط العقد الثاني من عمر الدولة العربية الإسلامية وهيمنتها على رقعة شاسعة تمتد من أواسط آسيا حتى سواحل المحيط الأطلسي.

إن تحولات شاملة وعلى هذه الدرجة من الأتساع، كان لا بد أن تكون له نتائجه وأصداؤه في كافة المجالات في الحياة الجديدة. فقد توفرت مناصب سياسية رفيعة سواء في عاصمة الخلافة أو في الولايات التي يتمتع معظمها بالثراء والرخاء الذي لم يكن معروفاً لهم في ولايات مثل : العراق / فارس / الشام / مصر وغيرها، كما توفرت أمتيازات اقتصادية غير محددة تمثلت بأكتساب أراضي زراعية خصبة تدر غلال وأرباح وفيرة، وفعاليات اقتصادية في مقدمتها، والتي اتسعت على نحو غير معهود. والنفوذ الاجتماعي الذي أفرز فئات جديدة. وبدا أن التنافس على إحراز النفوذ السياسي والاقتصادي والاجتماعي قد غدا محموماً، وراح يفرز ويعبر عن أدواته وصوره وتعبيراته على مختلف الأصعدة.

وإذا كانت شخصية الرسول محمد(ﷺ)، النبي القائد مؤسس الدولة وطبيعة المرحلة الجهادية قد أجلت اندلاع التناقضات السياسية / الاجتماعية، إلا أن تلك التناقضات طفت على السطح فور رحيل الرسول(ﷺ) في حركات ارتدادية تحمل جميعها طابعاً سياسياً واجتماعياً، بعضها كان ارتدادا يهدف إلى استعادة هيمنة الأرستقراطية القبلية، وبعضها كان يريد التملص من الالتزامات والإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية التي جاء بها الإسلام من خلال التخلي عن تلك الالتزامات مثل: الزكاة وسائر الالتزامات المالية الأخرى. وبعض آخر

طرح النبوة بقـصد الهيمنـة الـسياسية(مـسيلمة الكـذاب). بيـد أن هـذه الحركـات الارتداديـة واجهت الفشل بسبب حتمية التطور التاريخي الذي جاء به الإسلام والذي طـور نظامـاً سياسـياً بدائياً قائماً على قيادات قبلية أرستقراطية إلى دولة مركزية قوية يـشع نفوذهـا إلى خـارج شـبه الجزيرة، وتحول القبائل العربية من الولاءات القبليـة / الأسريـة إلى الـولاء للدولـة والعقيـدة في نظام ثوري حديث يعد لمستقبل باهر للأمة بأسرها. فلم يكن صعباً تلمـس هـذه الأبعـاد لـدى الغالبية العظمى من الجماهير العربية ولدى القيادات الإسلامية التي واجهـت بقيـادة الخليفـة الراشدي الأول حركة الارتداد بالحزم والقوة المطلوبين.

وطرحت المهمة الأساسي الثانية نفسها باسـتكمال إسـتراتيجية الثـورة الإسـلامية لتحريـر الأمصار العربية، وتوسيع النظام العربي الإسـلامي الجديـد، وهـو مـا تـم تحقيقـه فعـلاً في عهـد الخليفة ألراشدي الثاني عمر بن الخطاب. وما كاد عهـد الخليفـة ألراشـدي الثالـث قـد حـل، إلا وكانت الثمار الشهية الوفيرة للأوضاع الجديدة قد أينعت وحان قطافها، فالمناصب القياديـة قـد ازدادت وهي على درجة من الدعة والرخاء، وكذا المصالح الاقتصادية مـن أراضي وأمـلاك، ومـن كان إلى قبل سنوات قليلة في فقر مدقع، تحول إلى ثراء واسع، ومن كان أجيراً مهمـلاً في مجتمـع أرستقراطية قريش ومكة، قد أصبح شخصية سياسية/ اجتماعية نافذة، فكان والحال كـذلك مـن التنافس والتناقض، أن يذر الخلاف، بل والصراع قرنه بين القيادات والزعامات الإسلامية، وهكـذا فإن سحب تناقضات بدأت تتجمـع وتتكـاثف، ونزاعـات سـوف تتطـور إلى صراعـات، وسـتكون دموية بسبب احتدام التناقضات وتفجرها حول أكـثر الموضـوعات حـساسية وحيويـة، ألا وهـي موضوعة الخلافة وانتقال السلطة الشرعية الدستورية.

وبسبب خلو الشريعة من نصوص حول انتقال السلطة، وقد تعرضنا لذلك بصورة تفصيلية في الفصل الأول، فإن النزاعات السياسية كانت تعبر عن مواقف اجتماعية/ سياسية، اشتدت واكتسبت طابعاً حاسماً في الأحداث التي أطلق عليها (الفتنة الكبرى) والتي كانت تنطوي على إشكالات دستورية وقانونية جنائية، قادت إلى تباين في وجهات النظر حيال تلك الأزمة. ودون ريب فإن وجهات النظر تلك كانت في أعماقها تعبر عن تطلعات اجتماعية، فانبثقت مواقف تطورت إلى اتجاهات ثم مضت تتبلور في أحزاب وحركات، سنحرص على إبرازها ونتوقف عندها شرحاً وتحليلاً، تلك التي كانت بدايتها قد تكونت بفعل أحداث الفتنة الكبرى.

أولاً: المعارضة الشامية / المصرية: والتي قادها معاوية بن أبي سفيان حاكم الشام متحالفاً مع عمرو بن العاص حاكم مصر، بامتناعها عن مبايعة الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب وهي تستند في مواقفها إلى خلفية شرعية، واستغلت إشكالية قانونية / دستورية حول مقتل الخليفة الراشدي الثالث، ولكنها في الواقع كانت تمثل تطلعات الطبقات والفئات الجديدة الطامعة بالحكم وبالمكتسبات الاقتصادية والاجتماعية.

ثانياً: المعارضة المكية: وهي التي قادها اثنان من أبرز الصحابة، بل ممن كانوا حتى الأمس القريب في معسكر الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، وهما الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وهما من أقدم الزعامات الإسلامية والعشرة المبشرة بالجنة من الرسول(ﷺ) وأعضاء مجلس الشورى الستة وتساندهما في موقفهما السيدة عائشة زوج الرسول(ﷺ). وتستند هذه المعارضة

في خلفية موقفها أيضاً على الإشكالية الدستورية / القانونية، ومقتل الخليفة عثمان بن عفان، ولكنها في الواقع كانت تعبر عن طموحات أرستقراطية.

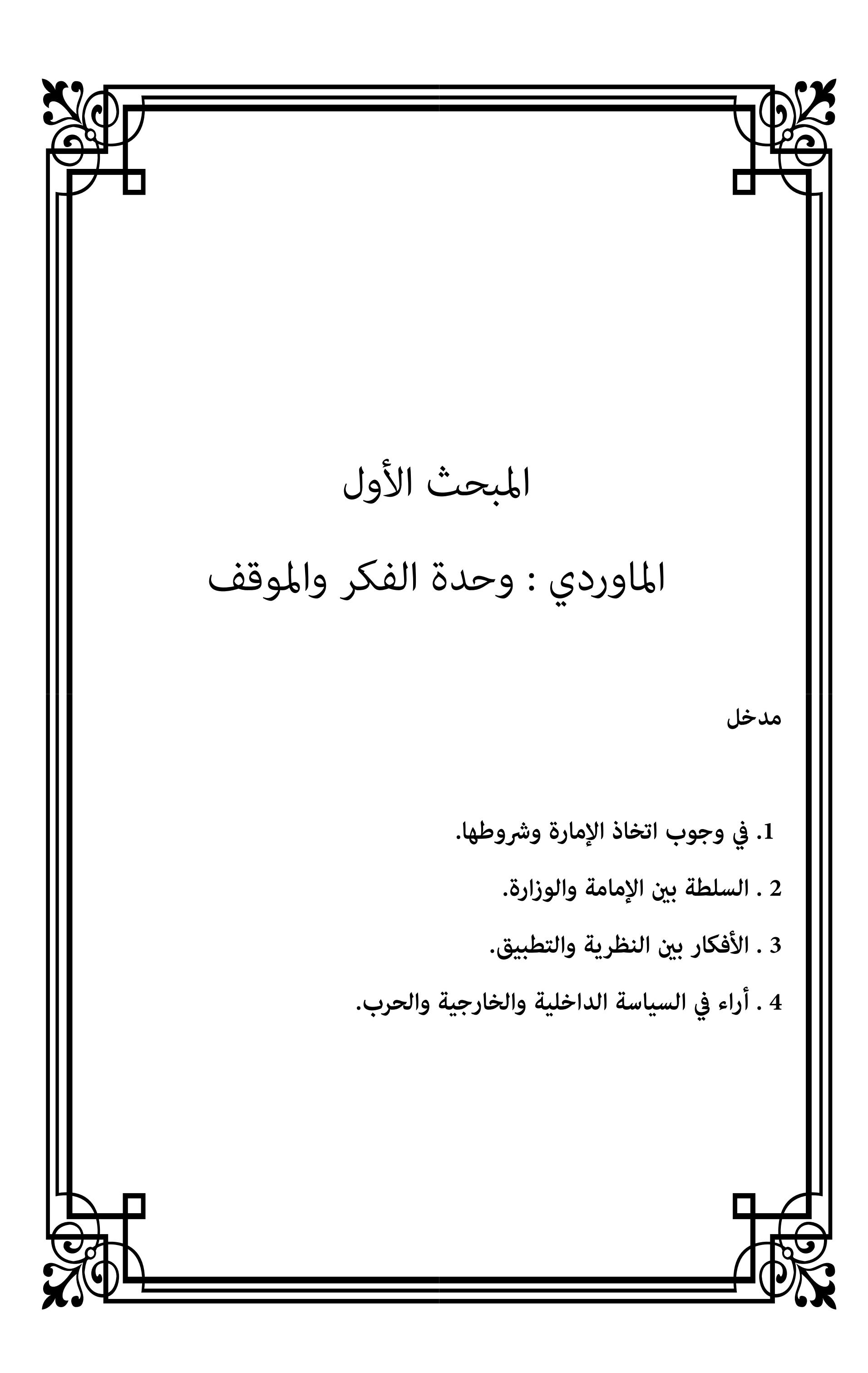
ثالثاً: ومن البديهي أن يفرز الموقف بين القوى التي تمثل طموحات الفئات الجديدة (معسكر المعارضة الشامية / المصرية)، وبين الأرستقراطية التي مثلتها المعارضة المكية (الزبير وطلحة)، قوى غير واضحة المعالم، لم يكن بوسعها أن تتبين طريقاً بين العقائدية / الشرعية التي مثلها معسكر الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب ومعارضيه، فأتخذت موقفاً سلبياً حيال الأطراف متمسكين بأحاديث تعبر عن رؤية مبكرة تتنبأ بالتناقضات والصراعات المقبلة، كان الرسول(ﷺ) قد توقع حدوثها، ومن تلك الأحاديث أكثر تعبيراً(سياسياً) " ستكون فتنة، القاعد فيها خير من الماشي، والماشي خير من الساعي إليها، إلا إذا نزلت أو وقعت، فمن كان له أبل فليلحق بأبله، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه" حديث).

وقد أتخذ هذا الموقف الكثير من القيادات الإسلامية أبرزهم سعد بن أبي وقاص، وهو أحد أعضاء مجلس الشورى. وقد عبر أحد أبرز السياسيين العرب(المغيرة بن شعبة) عن هذا الموقف بقوله للخليفة علي بن أبي طالب " إني والله يا أمير المؤمنين ما رأيت عثمان مصيباً ولا قتله صواباً، وإنها ظلمة ستتلوها ظلمات، فأريد يا أمير المؤمنين ـ إن أذنت لي ـ أن أضع سيفي وأنام في بيتي حتى تنجلي الظلمة ويطلع قمرها، فنرى مبصرين ونقفوا آثار المهتدين ونتقي سبيل الجائرين".(154)

بيد أن تداعيات الموقف المتنافرة، أفرزت مواقف جديدة اتخذت شعارات جديدة وواجهات سياسية، كانت الموضوعات السياسية وتفرعاتها، وأبرزها

كانت: الخلافة / الإمامة وشروطها وأساليب انتقالها، ثم أبعاد تطبيق الحدود، والمقصود هنا بالحدود ذات المعنى السياسي، فما هي الكبائر..؟ وما هو الموقف من مرتكب الكبائر، ثم الموقف من أحداث سياسية رئيسية لها علاقة مباشرة بشرعية النظام السياسي مثل الموقف من مؤتمر سقيفة بني ساعدة، ثم الموقف من الفتنة الكبرى وأحداثه الجسيمة، القانونية والدستورية، ثم الموقف من الصراعات السياسية الدموية، وأخيراً وليس آخراً، الموقف من معطيات حديثة أفرزت نفسها على مسرح العلاقات الاجتماعية/ السياسية / الثقافية، منها على سبيل المثال لا الحصر، الموقف من الفلسفة(العقل)، وتلك مسألة قادت إلى جملة مسائل بالغة الأهمية والخطورة في آن واحد، مثل مسألة خلق القرآن، أو الموقف السياسي والاقتصادي والثقافي، من الموالي ودورهم في الحياة السياسية العربية الإسلامية، ومنها أيضاً الموقف من فئات مسحوقة كانت تهدف بهذه الصورة أو تلك المطالبة بحقوقها الاجتماعية تحسين شروط معيشتها، فاتخذت انتفاضتها شعارات وواجهات دينية، وكان ذلك ضرورياً بحكم ضرورات العمل السياسي وقاموس مفردات العمل السياسي لتلك المرحلة التي لا بد أن يكون الدين واجهته الأساسية.

وإذا كانت الحركات والأحزاب التي أفرزتها هذه الإرهاصات والأحداث كثيرة على مدى عمر الدول العربية الكبيرة منها والصغيرة، فإننا سوف نقتصر على أربعة منها، تمثل كل واحدة منها اتجاهاً مهماً، وهذه الأحزاب هي: المرجئة والمعتزلة، بالإضافة إلى القرامطة والزنج كحركات.



المبحث الأول

الماوردي : وحدة الفكر والموقف

مدخل

1. في وجوب اتخاذ الإمارة وشروطها.

2 . السلطة بين الإمامة والوزارة.

3 . الأفكار بين النظرية والتطبيق.

4 . أراء في السياسة الداخلية والخارجية والحرب.

مدخل:

حين نختار الماوردي لنقدمه إلى القراء لنقدمه في طليعة مفكري العلوم السياسية العربية فأننا لا نفعل ذلك بوصفه أقدم من زميليه أبن تيمية وأبن خلدون فحسب، بل وبسبب من شمولية أفكاره وسعة مؤلفاته وعمق آراؤه، وبوصفه نموذجاً للمفكر المتحد في مواقفه مع أطروحاته النظرية، ذلكم هو قاضي القضاة أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الشافعي / البصري / البغدادي الملقب بالماوردي، الذي خاض في الفقه والتفسير، وفي علم السياسة والقانون والأدب والنحو والحكمة ومجالات أخرى، بل وقد تطرق أيضاً إلى مباحث معقدة في العلاقات الدولية وفي الاستراتيجية والفن العسكري، وفي كل ذلك كان العالم النزيه الخبير بمادته، المحيط بجوانبها والمتتبع لأساليب بحث راقية، في فهرس متسلسل كأبدع ما يكون عليه البحث العلمي. بيد أننا سنضرب هنا صفحاً عن آثار الماوردي الكثيرة، وسنركز على مؤلفاته: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، والثاني هو: نصيحة الملوك.

فالماوردي وضع في مؤلفه الأحكام السلطانية جماع فكره وآراؤه في إدارة الدولة والحكم والسياسة الشرعية الملازمة للكتاب والسنة، فيبحث فيها باستفاضة كعادته، مبتدأ بوجوب اتخاذ الأمارة وشروط أقامتها، وواجبات الدولة والحكومة وأصنافها، والأموال الشرعية وأوجه التصرف فيها والأحكام والحدود الشرعية وشروط أقامتها في عمل موسوعي ممتاز لا يسع أي أكاديمي اليوم إلا أن يدهش لدقة صنعته ومتانة بنائه الفقهي / القانوني والسياسي، وأخيراً اللغوي. فألفاظ وكلمات الماوردي دقيقة في المقام الأول، إضافة إلى جمال الصياغة. فيحق القول في الماوردي، العالم ذو الفكر الشامل والأدب الكامل.

والكتاب الثاني، نصيحة الملوك، وللأسف لا تتوفر بين أيدينا معطيات دقيقة لمعرفة الزمن الدقيق لهذه الأعمال الرائعة, لذلك سوف لن يكون بوسعنا معرفة أيهما كتب قبل الآخر، أو تسلسلها ضمن مؤلفات الماوردي الكثيرة التي بلغ المعروف منها ما ينوف على الخمسة عشر مصنفاً، فقد منها أربعة.

وفي مؤلفه هذا (نصيحة الملوك) لا يطرح الماوردي أفكاره على شكل حكم وأمثال غير مترابطة أو متجانسة، فالماوردي أبعد ما يكون عن وعاظ السلاطين، رغم أنه كفقيه يسره فعل ذلك، بل هو يقدم في كتابه هذا خلاصة تجاربه الفكرية والسياسية العملية ودراساته ومطالعاته لسير الملوك والقادة والحروب والمغازي، عمل خلالها مستشاراً وموفداً سياسياً في أشد مراحل الخلافة العباسية حساسية، وتمكن بمهارة فائقة من صياغة أفكاره تلك في عمل قسمه إلى أبواب وفصول منتظمة، يتوجه فيها إلى الملوك والحكام بما يشبه البرنامج السياسي للدولة والحكم، ويضم بين دفتيه ما يمكن لمستشار سياسي ألمعي أن يقدمه إلى ملك، وإذا كان مؤلف الأحكام السلطانية عرضاً لمبادئ على أرض الواقع، ومن هنا تحديداً جاء أختيارنا لهذين المؤلفين من أعمال مفكرنا الكبير.

والنصيحة عند الماوردي هي دعوة للألتزام بأحكام الشريعة، فهي تمثل القاعدة الايديولوجية للفكر السياسي عند الماوردي، وهي شأنها شأن سائر العناوين ومفردات السياسة العربية الإسلامية، قائمة أساساً على قواعد العمل الأخلاقي سواء في التعاملات السياسية الداخلية، أي داخل المجتمع العربي الإسلامي، أو مع الجهات والعناصر الخارجية، سواء كانت من دول أجنبية، أو

في الموقف من فئات غير مسلمة أو غير عربية المتواجدة ضمن الدولة العربية الإسلامية.

والماوردي في ذلك يعتمد على نصوص من القرآن والأحاديث ويفسر بعضها تفسيراً واضحاً وافياً بما يؤدي إلى بيان مقاصده، وهو يفعل كل ذلك بحذاقة الأستاذ الذي يبسط سيطرته على المادة موضوعة البحث، ولا يقع في تناقضات، ولا يدع أن تفوته أي ملاحظة مهما كانت بسيطة، ويشبع الاتجاهات التي يطرقها بحثاً وتحليلاً ويعرض على ذلك أمثلة مقاربة من الفكر الإغريقي الذي يبدو أن أستاذنا الكبير كان على إطلاع دقيق بمنجزاته، ولا يفوته أن يعرض أمثلة واقعية من الحياة السياسية العربية، بل ويعرض حتى قصائد تزيد من التمعن في تلك المباحث، ويضع كل ذلك(وهذا مهم) في أطار شيق لا يخل بشروط البحث الرصين وبذلك فأن منجزاته(مع الأخذ بنظر الاعتبار بالقاموس السياسي والفلسفي اللغوي لذلك العصر)تعد من روائع الأعمال السياسية وتضعه في مصاف كبار علماء السياسية العربية.

1- في وجوب اتخاذ الإمارة وشروطها:

يؤكد الماوردي بادئ ذي بدء على أهمية ووجوب اتخاذ الأمارة فيقول : "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها نحو الأمة واجب بالإجماع وإن شذ منها الأصم"[1]، فهنا وعدا عن ضرورة اتخاذ الأمارة، فأن الماوردي يقرر، وتلك مسألة سوف تتعرض في المراحل اللاحقة إلى الوهن، أن الأمارة هي لتدبير وحراسة الدين وسياسة الدنيا معاً، أي إتحاد السلطتين، الدينية والدنيوية في شخص الخليفة ـ الأمام ـ الملك، وأنه

(الماوردي) يقرر، أن الأمارة بعد ثبوت وجوبها، تعد فرض كفاية كالجهاد والعلم إذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها عن عامة الشعب. [2].

ولا يختلف الماوردي كثيراً عن العديد من علماء السياسة العرب المسلمين الذين أقروا جميعاً بدون استثناء(تقريباً) أن الأمارة هي أمارة الدين والدنيا معاً. ولكن هاذا الاتحاد بين السلطتين تعرض إلى الكثير من الضعف، ودارت حوله نقاشات كثيرة، فقد حدث غالباً، أن هيمن على شؤون الدولة والحكم قادة عسكريون، مغامرون، مرتزقة، هم على الأرجح كانوا زعماء لأسر وقبائل كبيرة، كان لها شأن مهم في الحكومة والسياسة في مقاطعات وأقاليم وتخوم الإمبراطورية(العباسية على الأغلب)، وفي ذلك يقف الماوردي حيال حقائق الحياة الواقعية موقف المتفهم للتطور والأمر الواقع، وبين المعطيات الموضوعية والمبادئ التي يتخذها نبراساً لفكره. وهنا يحاول وهو المفكر الكبير أن يجد مخرجاً لهذه المشكلة، ولكن دون أن يصبح براغماتياً(ذرائعياً) انتهازيا ولا ثيولوجياً متشدداً فيفقد بذلك مرونة العالم السياسي، حيث يبقى على مكانة الخليفة كقائد محتمل وحيد للفعاليات الدينية وكرمز للدولة، ولكن رأباً لتصدع محتمل، بل محدق بكيان الدولة قد يؤدي إلى انهيارها، أختار الماوردي أن يكون هناك نوعين من الأمراء إلى جانب الخليفة.

ويلاحظ أن الماوردي ذهب هذا المذهب حيث كان الأمراء والسلاطين سواء في الأقاليم(الشرقية بصفة خاصة) أو في مركز الأمارة قد غدا أمراً واقعياً منذ عهد الخليفة المتوكل(م861/847 ـ 242/232 هج)، الذي اغتيل عندما حاول مقاومة نفوذهم، وتفاقم تدهور مكانة الخلافة في عهد الهيمنة البويهية وبعدهم السلاجقة على السلطة، وقد عاش الماوردي حتى عام

(450هج/1085م)و توفي عن عمر بلغ 82 عاماً، وبذلك فهو قد عاصر خلافة : الطائع ـ القادر ـ القائم ـ المقتدى ، وشهد بنفسه تدهور مؤسسة الخلافة ومكانة الخليفة بالذات كقائد ديني ودنيوي للدولة العربية الإسلامية، وصيرورته مجرد رمز ديني ليس إلا، فقد عاصر حقبة هيمنة البويهين كما شهد انتقال هذه السلطة إلى يد السلاجقة، أما عصر سيطرة المرتزقة العسكريين فقد كانت سابقة لميلاده.

2- السلطة بين الإمامة والوزارة:

أجتهد الماوردي وأتخذ موقفاً مرناً حيال هذا الواقع الذي فرض نفسه على الحياة السياسية العربية الإسلامية، والمرونة والقدرة على التكيف، هي واحدة من أبرز سمات الماوردي سواء كمفكر أو كمساهم في الأحداث السياسية، فهو يرى وجود نوعين من الأمراء:

الأولى : أمارة عامة وهي :

أ- أمارة استكفاء : وهي بعقد عن اختيار.

ب-أمارة استيلاء : وهي ناجمة عن عقد باضطرار.

الثانية : وهي الأمارات ذات المهام الخاصة المحدودة.

فالأمارة الأولى التي قصدها الماوردي هي أمارة الاستكفاء، وهي تلك الأمارات التي أسندها الخليفة لقيادة المناطق البعيدة عن العاصمة، وغالباً ما تطور هذا الأمر إلى تقليص صلات هذه الولايات تدريجياً بالعاصمة حسب قوة ونفوذ أمير الولاية أو مركز الخلافة. وليس نادراً ما بلغ ضعف العلاقة بين

الولاية ومركز الخلافة إلى درجة الانفصال التام أو شبه التام حيث تمتع الأمراء في الولايات بكامل سلطات الخليفة التنفيذية(الدنيوية) في حين ظل أسم الخليفة يذكر في صلاة الجمعة، وقد يوضع أسمه إلى جانب أسم الأمير على عملات الولايات، كما أجاز أمراء الولايات لأنفسهم تعين الوزراء والتمتع بصلاحيات واسعة جعلت من مؤسسة الخلافة في واقع الأمر مسألة شكلية، لا سيما في مرحلة الهيمنة البويهية.

ولكن الماوردي يحاول أن يضع الأمور في أطار من العمل الدستوري، الذي يحفظ هيبة مؤسسة الخلافة، مع القبول، أو بالأحرى الإذعان لحقائق الأمر الواقع إذ يكتب قائلاً: " وإما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة أمارتها ويفوضه تدبيرها وسياستها ليكون الأمير بأستيلاءه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بأذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحضر إلى الإباحة. وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما أمتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز ".[4]

والماوردي الذي كان عصره حافلاً بالأعاصير السياسية والصراعات الدامية من أجل السلطة بين القوى المتنافسة، في ظل غياب أرادة مؤسسة الخلافة، وكان المرتزقة العسكريون قد هيمنوا على السلطة طيلة 82 عاماً من الهيمنة البويهية، كانت قاسية بصفة خاصة، إذ ألغت أي اعتبار لمؤسسة الخلافة ولمكانة الخليفة. فالبويهيون كانوا من قبائل الديلم(منطقة جبلية في أقليم جيلان

جنوبي بحر قزوين)قليلة التحضر، أساؤا إلى كرامة الخليفة وهيبته، وقد اتخذوا لأنفسهم لقب السلطان في مرتبة رسمية تلي الخليفة مباشرة في بروتوكول الدولة وقبل رئيس الوزراء(الوزير ـ الوزير الأول)وبذلك ضمنوا لأنفسهم الهيمنة على مؤسسة الوزارة وحق الأشراف الفعلي على أعمالها و أنشطتها باعتبار أن لقب ومنصب السلطان هو أعلى من درجة الوزير.

وفي الواقع فأن عزل الخلافة عن السلطة الفعلية كان أمراً جديداً لم تعتاده بعد الحياة السياسية العربية الإسلامية، بل وبدا من الصعوبة الإذعان له تحت وطأة استخدام القوة أو التلويح باستخدامها، وغياب مؤسسة الخلافة والإرادة الشعبية ووسائل التعبير عنها، وبذلك غدت الهيمنة أمراً واقعاً لم يكن لقبوله من بد، فكان لا بد أن يجري التعايش معه، وقد حاول الماوردي أن يستوعب هذه الظاهرة/ الحقيقة الجديدة، التي تعني ليس الهيمنة على الأمارات البعيدة فحسب، بل وعلى مركز الخلافة نفسها، حاول أن يضعها في أطار من التشريع السياسي، فقرر أن هناك نوعين من الوزارات في دست الحكم:

الأولى: وزارة تفويض: وهي أن يستوزر الأمام (الخليفة) من يفوض إليه تدبير الأمور وإمضاءها على اجتهاده.[5]

فأمام حالة غير مسبوقة، وليس هناك ما ينص عليها في الشريعة التي هي بمثابة الدستور الدائم، أو بالأحرى روح الدساتير، فقد أجيز في الفكر السياسي الإسلامي أن يخول الخليفة صلاحياته أو جزء منها إلى حكام الأقاليم وذلك منذ عهد الخلافة الراشدية عندما اتسعت رقعة دولة الخلافة، وهكذا وجدت المرونة

مدخلاً ومنفذا لها عبر هـذه التجربـة، لأن يمـنح الخليفـة مـن مقـر ومركـز حكمـه، صـلاحياته التنفيذية كلها أو جزء منها إلى من يعهد به الكفاءة.

ولكن قد يفرض هذا الأمـر نفـسه كـما حـدث في الواقـع في مرحلـة هيمنـة العـسكريين المرتزقة، أو المرحلة البويهية أو السلاجقة، وهنا كان لا بد على الفكر الـسياسي العـربي الإسـلامي أن يكون مرناً ويتكيف مع هذه الأحوال التي تدل حركة التاريخ أنها أحداث سياسـية يمكـن أن تحدث في أي ظرف وذلك لا ينتقص من قيمة منجـزات المفكـر الـسياسي العـربي، ويزيـده ثـراء وسعة وتجربة، وبمرونة وقدرة جيدة على التعامل مع معطيات الظروف.

وقد أقر الماوردي أن لوزير التفويض صلاحيات وسلطات، له أن يحكم بنفسه من خلالها أو أن يحيل بعضاً منها إلى الحكام كما يفعل ذلك الخليفـة(الأمـام)وبرأيـه: " لأن شروط الحكـم فيه معتبرة ويجوز أن ينظر في المظالم ويستنيب فيها لأن شروط المظالم فيه معتـبرة " والمـاوردي يرى أن للوزير ما للأمام(الخليفة) إلا ثلاثة أشياء : "

ـ للأمام أن يعهد بولاية العهد لمن يشاء وليس ذلك للوزير.

ـ للأمام أن يستعفي عن الأمة والإمامة.

ـ للإمام أن يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الأمام.[6]

الثانية :" وزارة تنفيذ : ويريد بها الماوردي تلك الوزارات الاعتيادية التي كانت تحكم في سالف الأيام، في العهود التي كانت فيها سيطرة الخليفة على سلطاته الدينيـة تامـة. وعـن هـذه الوزارات يقول الماوردي :

" وكلها أضعف وشروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام(الخليفـة) وتـدبيره. والوزير هذا وسط بينه وبين الرعايا والولاة(ولاة الأقاليم) وشروط الوزير هي :

* الصدق.

* قلة الطمع.

* أن يسلم ما بينه وبين الناس من عداوة وكراهية.

* أن يكون مخلصاً في تعامله مع الخليفة.

* الذكاء والفطنة.

* أن لا يكون من أهـل الأهـواء فيخرجـه الهـوى مـن الحـق. أن الهـوى خـادع للألبـاب وجارف له عن الصواب.

* يجوز لوزير التنفيذ أن يكون من أهل الذمة."[7]

وهذه أشارة مهمة إلى مكانة المواطنين غير المسلمين في الدولة العربيـة الإسـلامية، يقبـل الماوردي، ولا يمكن اعتبار ذلك إلا علامة صحية في معنـى المواطنـة، أن يكـون في منـصب رئـيس الوزراء مواطن غير مسلم.

ولكن الماوردي لا يذكر متى وكيـف تحـل وزارة التفـويض أو وزارة التنفيـذ، فتلـك تبعـاً لشروط غير معهودة، وهي بالأحرى أما نتيجة لضغوط خارجيـة سـلطت عـلى مركـز الخلافـة أو ظرفاً طارئاً فوق العادة يستدعي من الخليفة أيضاً أمضاء مثل هـذه الـوزارة. عـلى أن المـاوردي اسـتطرادا واسـتكمالا لبحـوث سياسـية يـذكر الفـرق بـين الـوزارتين قـائلاً : " والفـرق بـين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ:

* يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم.

* يجوز لوزير التفويض تعين الولاة.

* يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب .

* يجوز لوزير التفويض التصرف بأموال بيت المال بفيض من يستحق".[8]

وتدل هذه الفروق أن وزير التفويض يباشر في الواقع أبرز الفعاليات الحكومية ومنها تلك التي كان الخلفاء يحرصون على التمتع بها مثل النظر في المظالم، فهذه كانت من صلب واجبات الخليفة الدنيوية والرباط الذي يشده إلى الشعب وكذلك تدبير الحروب(الجهاد) أو التصرف بأموال بيت المال، جباية وأنفاقاً وكذلك تعين الولاة.

والإمامة(الخلافة) لها مكانة رفيعة في أعمال الماوردي بوصفها الرأس الديني والدنيوي للدولة العربية الإسلامية، وله فيها مباحث مفصلة في قيامها وشروطها، فالماوردي يرى أن الإمامة تعقد بطريقتين:

أ- اختيار أهل العقد والحل، ولا يقل عدد هؤلاء عن خمسة من النافذين في الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية.

ب- أن يعهد إليه بعهد من الإمام من قبل. ويبدي الماوردي الكثير من المرونة والتبصر إذ يقول : " ويفضل زيادة السن لكمال البلوغ، ويفضل الشجاع على صاحب العلم إذا كان الموقف يتطلب التصدي للبغاة، أو صاحب العلم لإسكات أهل البدع، وتجوز إمامة المفضول مع وجد الأفضل".[9]

وتمثل هذه الآراء سعة الفكر السياسي من جهة، وفاعلية الحركات التي كانت تمور في المجتمعات وهي تفرز أثارها. فالماوردي يقر علناً أو ضمناً بأن الظروف السياسية تلعب دوراً هاماً في الشخصية المطلوبة لقيادة الدولة، وليست

هناك نصوص جامدة يجد فيه السياسي نفسه حيالها مكبلاً أمام خيارين : أما تجاوزها وذلك سيمثل سابقة ستقود إلى تكرار خرق الدستور أو روح الدساتير، أو القبول بها مع علمه بأنه قبول ضار وسيؤدي إلى أضعاف موقف الدولة برمته وعلى كافة الأصعدة نتيجة ضعف الشخصية القيادية غير الملائمة لقيادة هذه المرحلة أو تلك.

ومع أن الظروف السياسية التي عاصرها الماوردي كانت قاسية من حيث غياب هيبة مؤسسة الخلافة، إذ كانت الخلافة قد أضحت ملكية منذ عهد بعيد، منذ أن أخذ معاوية بن أبي سفيان البيعة لأبنه يزيد، أي كانت وكيفما كانت الدوافع، ودار الأمر على هذا المنوال تقريباً طيلة الخلافة الأموية والعباسية، إلا أن ذلك لم يمنع الماوردي من تثبيت مبادئ سياسية سليمة تطابق أحكام الشريعة، أو تعمل بروحها ولا تبتعد عنها إذ يقول : " لا يجوز أن ينفرد الإمام ـ الخليفة ، بعقد البيعة لولد أو لوالد حتى يشاور أهل الاختيار فيرونه أهلاً فيصح حينئذ العقد."[10]

ولا يغفل الماوردي كدأبه في كافة مباحثه من حيث شمولية آراؤه، أن يذكر أن الإمام ـ الخليفة، له أن يعهد بالأمر إلى أثنين أو أكثر من بعده ويرتب الخلافة فيهم[11] "" إذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها كما عهد عمر إلى أهل الشورى وهم ستة " [12].

وأحكام وشروط الماوردي في نيل الإمامة تكون مشابهة لطائفة كبيرة من العلماء، فهو يطلب فيها :

* العدالة على شروطها الجامعة.

* العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

* سلامة الحواس في السمع والبصر واللسان.

* سلامة الأعضاء بما يضمن سلامة وسرعة الحركة والنهوض.

* الرأي السديد المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

* الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيعة وجهاد العدو.

*النسب القريشي(وهذا فيه كلام كثير مختلف عليه) . [13]

وبنفس المدى ذهب الماوردي إلى تعين مهام وواجبات الخليفة ـ الإمام، بـصورة متقاربـة مع علماء وفلاسفة آخرين:

* حماية البلاد والدين والأمان.

* إقامة حدود الـلـه.

* تحصين الثغور بالعدة والعتاد وبالقوة الدافعة(الأفراد والجيوش).

* جهاد من عاند الإسلام.

* جباية الفيء والصدقات.

* صرف أموال بيت المال بالاستحقاق.

* تعين الأكفاء والأمناء في المناصب.

* النهوض بأمور الدولة والحكم ليس بالهوى.

ويستشهد الماوردي بالآية : " فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سـبيل الـلـه" . (26 ص) وبالحديث النبوي:" حبك للشيء يعمي ويصم "حديث)[14] فالماوردي ينتبه إلى ضرورة تجنب الحكام أحكام الهوى، آفة العمل السياسي قديماً وحـديثاً، بـل أنـه سـيتطرق أكـثر تفـصيلاً إلى هـذه المـسألة في كتابـه نـصيحة الملـوك، ويجعلهـا في مقدمـة أبحاثـة الـسياسية في الممارسة العملية.

والماوردي الذي يطلب الطاعة للإمام ـ الخليفة حيث يستشهد بآيات وأحاديث منها :" أطيعوا اللـه وأطيعوا رسوله وأولي الأمر منكم " 59 النساء((أَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ) النساء: ٥٩ و: " من أطاعني فقد أطاع اللـه، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى اللـه، ومن عصى أميري، فقد عصاني" حديث). أن الشريعة تطلب الطاعة للإمام ما دام معتصماً بالعمل بالدستور(الشريعة)، ولكن قليل من العلماء تطرق إلى حالة ما فقد الإمام أهليته وشرعية بقاؤه على رأس السلطة في الدولة الإسلامية وبأي شروط ؟ ذلك ما تطرق إليه مفكرنا الكبير قائلاً :" واجب على الرعية الطاعة والنصرة للإمام ما لم يتغير حاله:

* لنقص في بدنه.

* لجرح في عدالته من الفسق إما :

ـ لشهوة أتبعها، ارتكابه المحضورات انقيادا للهوى.

ـ لشبهة في الرأي، أخطاؤه في التقدير ."[15]

ولا يفوت الماوردي وهو الفيلسوف السياسي أن يتنبأ ما قد يحدث إذا تعرض الإمام للأسر أو الارتهان، أو أن يستولي عليه أعوانه من غير تظاهر ولا مجاهرة(أي أن تسلب أرادته السياسية الحرة، فإذا نجم عن ذلك أراء وتصرفات خارجة عن الدين وأحكامه، تسقط ولايته".[16]

ومع كل هذه المداخلات الواضحة والتفصيلية، العميقة الغور، فأن الماوردي يتجنب الإشارة بصورة واضحة صريحة إلى كنهة العمل والتصرف حيال الحاكم الجائر، وكيفية عزله، وهل يجيز الماوردي خلعه بالقوة أم وفق آليات دستورية سليمة، فهذه دون شك أحدى ثغرات أعمال الماوردي السياسية والتي لا تقلل من مكانتها الرفيعة في مجال البحوث والدراسات السياسية العربية.

3 - الأفكار بين النظرية والتطبيق

أما أفكار الماوردي السياسية في أطار التنفيذ فقد صاغها في كتابه نصيحة الملوك، وهي نتاج تأملاته ودراساته في السياسة من جهة، وأيضاً المتحقق من خلال حياة حافلة بالتدريس والبحث واشتغاله بالقضاء مما أهل له مكانة رفيعة عند الملوك والأمراء والقادة وعرف ببعد نظره وحكمته، لذلك عمل في الوساطة بينهم راضين بوساطته وأحكامه، مكنه كل ذلك من تحقيق ثروة من التجربة العملية عزز بها دراساته النظرية وأكسبها بعداً مهماً في الممارسة ونضجاً ومراساً.

يهدف الماوردي في كتابه نصيحة الملوك ليس فقط إزجاء النصيحة إلى الملوك والحكام، أنطقاً من أحكام الشريعة في وجوب تقديم النصيحة للملوك والحكام، ووجوب استشارة الملوك للعلماء وأصحاب الرأي والنافذين في المجتمع والدولة، بل وأيضاً تثبيت مبادئ سياسية تصلح لصياغة مبادئ ونظريات عمل وحكم. وهنا يستشهد الماوردي بحديث للرسول(ﷺ): " إنما الدين نصيحة. وقيل لمن يا رسول اللـه قال: لله ورسوله ولأئمة المسلمين ولجماعتهم ". حديث(، فالماوردي انطلاقا من ذلك يقول:"الملوك أولى الناس بأن تهدى إليهم النصائح وأحقهم بأن يخولوا بالمواعظ، إذ كان في صلاحهم، صلاح الرعية وفي فسادهم فساد البرية". حديث)[17] ثم يقول مستطرداً: " ففي نصيحة السلطان نصيحة للكافة(الشعب) [بوصف السلطان هو القائد الأعلى للفعاليات الدينية والدنيوية]. والماوردي من جهة أخرى، ولا يفوته أن يسند ذلك إلى أحكام الشريعة، يؤكد على مسألة هامة، وهي أن صاحب العلم والعالم ملزم أخلاقياً بتوسيع أطار العلم ونشره قدر جهده إذ يقول : " إن اللـه يحث العقلاء من عباده

على طلب الأجر وركب في طبائع الفضلاء مـن المحبـة لبقـاء الـذكر." ويستـشهد بحـديث رائـع للرسول (ﷺ): " مـن كـان عنـده علـم فكتمـه، ألجمـه اللـــه بلجـام مـن نـار يـوم القيامـة ". حديث).[18]

مر علينا أن مكانة الإمام عند الماوردي جليلة. فالسلطان عند الماوردي هو "ظل اللـه في الأرض" وقد قيلت نقلاً عن الرسول(ﷺ) أن :" أن السلطان ظل اللـه في الأرض يأوي إليـه كـل مظلوم" حديث)، وبهذا المعنى سماهم الحكماء ساسة، إذ كـان محلهـم مـن مـسوسيهم محـل السائس مما يسوسه من البهائم والدواب الناقصة الحال من القيام بأمر نفسها والعلم بمصالحها ومفاسدها وسموا الأفعال الخاصة بهم سياسة". [19]

ولان هذه المكانة(المنصب) محفوفـة بالمخـاطر والمـسؤوليات الجـسيمة، فـلا غـراوة إذا وجدنا مفكرنا الكبير لا ينفك عن حث الأئمة والملوك بطلب النصيحة، والنـصيحة هنـا استـشارة المؤهلين علمياً وأخلاقياً، ويطالب الملوك بالابتعاد عن أحكام الهوى إذ يقول : " عـلى العاقـل أن يعلم أن الرأي والهوى متعاديان، وإن من شأن الناس تسويف الرأي وإسعاف الهوى". [20]

ويحذر الماوردي الحكام والرعية على السواء في أشارة واضحة إلى اجتماع العناصر الذاتية الداخلية والموضوعية الخارجية التـي تـؤدي في محـصلتها إلى نهايـة الدولـة قـائلاً: "وأعلمـوا أن دولتكم تؤتى من مكانين، أحدهما غلبة من الأمم المخالفة لكم(المعاديـة لكـم)، والثانيـة، فـساد أدبكم".[21] وفساد الأدب هنا ليس سوى فساد العناصر الذاتيـة للدولـة مـن أجهـزة ومؤسـسات والعناصر القيادية فيها.

ويقدم الماوردي تحليلاً رائعاً في تصارع الآراء والإرادات والأسباب المفضية إلى ذلك، إذ يقول: " ولابد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغنى العلماء عن استخراجها، ومن خير يشكل معناه(يستعصي معناه)، وأثر تختلف التأويلات في فحواه على مر الأيام، فإذا دفعوا إليه اختلفت الآراء في المسائل وتفرقت الأهواء في النوازل وصار لكل رأي تبع ومشرعون وأئمة ومؤتمون، ثم مع طول الزمان ازدادت لها الأنصار ومتعصبون لها وأعوان ومدافعين عنها فكان سبباً لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها، ولا يخلو دين من الأديان ولا ملة من الملل من منافقين فيها ومعادين لها. فإذا وجدوها مختلفة متباينة متعادية، أظهروا مكايدهم المضمرة ومطاعنهم المكنونة فدسوها في مذاهبهم واخترعوا اختراعات كاذبة فوضعوها في أخبارهم وافتتنت بذلك عوامهم وفسدت أغمارهم".[22] ويلاحظ هنا الرؤية العميقة لظهور الانشقاقات وأنها عبرة يسوقها لنا الماوردي من خلال التيارات والحركات الدينية...!

وعلى هذا المستوى العالي والإحساس المرهف بالتاريخ، يتوصل الماوردي إلى قوانين تطور ليست عشوائية، بل هي ناجمة عن فهم عميق للعناصر المحركة، فتراه يذكر مقولة عمر بن الخطاب، عندما جيئت إليه خزائن وغنائم معركة القادسية، إذ بكى، فقال له عبد الرحمن أبو عوف: يا أمير المؤمنين إن هذا يوم فرح وسرور، فقال عمر :" أجل ولكن ما أوتي هذا قوم قط إلا وأذرتهم العداوة والبغضاء" .[23]، فأي أدراك دقيق لعناصر التحول في المجتمع في حديث الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب، وأي تكريس علمي لها كقاعدة في فهم التاريخ لدى مفكرنا، فتراه يقول في مكان آخر تأسيساً على هذا الفهم المتقدم:"

أن أحوال الأمم المعروفة أخبارها والممالك المشهورة آثارها والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها متشابهة متقاربة"[24].

لذلك فالماوردي يطلب من الملوك والحكام أن يدرسوا دروس التاريخ ويستنبطوا منها الدروس قائلاً :" على الملك الحازم والسائس(السياسي) الصارم أن يتعهد قلبه سماع أثار الملوك الذين سبقوه وقراءة سيرهم وأخبارهم".[25]

وقد عرضنا أن الماوردي كان من العلماء المهتمين في موضوعة(الإمام ـ السلطان ـ الملك) وفيي شروط أنتخابه وشخصيته، ويدعم آراؤه بما قاله أحد الحكماء " لا ينبغي أن يكون الإمام سفيهاً ومنه يلتمس الحكم ولا جائراً ومنه يلتمس العدل" [26]، ثم يستشهد بخطبة ليزيد بن عبد الملك الذي كان من خلفاء بني أمية الذين أظهروا الدين وبسط العدل" أني وفيت لكم بهذا (بما وعد من خير وطاعة اللـه) فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة والمكاتفة، وإن لم أوف لكم به فلكم أن تخلعوني" و" أيها الناس، أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا وفاء له بنقض العهد، أنما الطاعة طاعة اللـه، فأطيعوه بطاعة اللـه ما أطاع، فإذا عصى اللـه ودعا إلى المعصية، فهو أهل أن يعصى وأن يقتل"[27]، فالماوردي يؤكد على رفضه للإمام الجائر، ويؤيد قتله ضمناً، كما فعل يزيد بن عبد الملك، ولكن مسألة الأمام الجائر أو الفاقد الأهلية وخلعه رغم أهميتها تبقى رغم ذلك قضية غائمة في فكر الماوردي، بل في الفكر السياسي الإسلامي بصفة عامة.

والفكر السياسي عند الماوردي يستند إلى الشريعة، فهو يعتمد على الآيات القرآنية والأحاديث في تحليل وفهم الظواهر السياسية ويفسرها لتكون حجة له، فيقول :" أن علم الدين أصله وطريقة الاستدلال عليه بالشاهد على

الغائب وبالمتفق عليه على المختلف فيه، وجهة استخراج الرأي وهذا هو علم السياسة على الحقيقة وطريق النظر في العواقب ومناظرة العمال والكتاب والوزراء، ثم أن أحب الازدياد من العلم والاستكثار من طلبه واستفادة على الترتيب الذي ذكرناه والتنزيل الذي نزلناه". ثم يستطرد الماوردي في أهمية العلم والثقافة في الاستدلال قائلاً :" فلا يخدع من عرف من سيرة الخلفاء وأخبار الوزراء وآثار الأمراء الإسلاميين بأخبار الأمم المتقدمين وآثار الملوك".[28]

وبرغم أن المرحلة التي عاشها الماوردي تمثل عصر تردي في الحياة السياسية ومؤسسة الخلافة بالذات، إلا أن الاتجاهات التحررية واضحة في فكر الماوردي وهو الميال إلى المعتزلة، ومواقفه على الدوام لا يمالي فيها السلطان الغاشم ، وهي مواقف كانت سائدة في مؤسسة الخلافة، فهو لا ينفك عن مطالبة الخلفاء بالأخذ بأسباب القوة والحزم والعزم، إذ يقول :"الأخذ بالحرام وتقوية العزم، وحذر من الأقدام على الأمور من غير تبين الفرصة، وقلة الاغترار بمن يدعو إلى التوكل وهو واجد إلى الاحتياط سبيلاً وعلى وجه الرأي دليلاً فأن ذلك مما يؤدي إلى الهلاك"[29] ويستشهد بالآية :" (وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) البقرة: ١٩٥ ، فالماوردي يدعو حقاً إلى الأقدام ولكن من غير مغامرة أو تهور.

ومن جهة أخرى يطالب الماوردي الحكام بالمشورة مهما بلغ الحاكم من العقل والحكمة، فالمشاورة ليست من أجل تجنب الخطأ والزلل فحسب، بل وتعني أشراك الأخرين في الحكم والقرار، مشاورة يعدها الماوردي(راحة للملك) وهي مشاورة أهل الرأي والفضل والعلم والدين والأمانة والعفة والتجربة. وقد أمر الله نبيه(ﷺ) بعدما دم إليه من التوفيق والتأييد والتسديد

وضمن له الإظهار والنصرة وإعلاء الكلمة والعصمة من النـاس بقولـه : " (وَاللــهُ يَعْـصِمُكَ مِـنَ النَّاسِ)المائدة: ٦٧ ، ويأمر بالمشاورة :" (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْـتَ فَتَوَكَّـلْ عَـلَى اللــهِ) آل عمران: ١٥٩.[30]

والماوردي يطرح في غير مبحث العـدل بوصـفه مـن أهـم مبـادئ الحكـم، وهـو مبحـث تقليدي في مناهج الفكر السياسي العربي الإسلامي وهو يتسع عند الماوردي إذ يفرضه على الملك قـائلاً :" الملـك أولى النـاس بالعـدل" والعـدل عنـد المـاوردي يـشمل العـدل في الـسيرة وسـلوك الواسطة(السبل والمناهج) وتحبب أطراف الفضائل، ومجـاورة الحـدود والميـل إلى تـرك الأفـراط والتفريط (المبالغة والتطرف) ". [31]

العدل عند الماوردي ليس من اختصاص الملك أو الحاكم فحسب، بل هي مطروحة عـلى الملك والسياسي والرعية على السواء إذ يقول :" العدل ميزان اللـه في الأرض، يجـب عـلى الملـك الفاضل والسائس(السياسي) الكامل الإقتداء باللـه فيما للعبد إدراكه على مقدار الجهـد ومبلـغ الوسع والأئتمار بأمره فيما رغب فيه ومـدح عليه، وقد وصـف اللـه نفسه بالرحـمة في خــلقه والعدل" [32].

وإذا ضربنا صفحاً عن حشد كبير ومهم مما يقدمـه المستـشار لرئيـسه أو لمليكـه، لنركـز على أبرز الموضوعات السياسية والحكم عند الماوردي، وأولى تلـك الموضـوعات مـا يخـتص منهـا بحاشية الملك وخاصته، وبمفاهيم اليوم، الحكومـة(الـوزارة) وكبـار مـوظفي الدولـة مـن مـدراء عامين وقادة الجيش والشرطة والأمن وسواهم من أصحاب الشأن والنافذين.

ويضع الماوردي عشرة شروط رئيسية يراها ضرورية لاستقامة الأمر ونعتقد أن معظم هذه الشروط صالحة حتى بمقاييس عصرنا الراهن :

* أن لا يرضى منهم إلا ما يرضى من نفسه.
* أن يدر عليهم أرزاقهم(رواتبهم).
* أن لا يقدم أحداً منهم إلا بالاستحقاق.
* أن لا يسمح لأحد من الرعية بظلم الرعية.
* أن يعفو عن صغائر الأمور.
* أن لا يدع لهم فراغاً لا شغل لهم.
* أن يختار منهم بعد التجربة أعواناً.
* أن يتفقد ظهور الفجور في عسكره.
* أن لا يحتجب عنهم وعن الشعب.
* أن يتعهد مرضاهم وأيتام موتاهم

ويتطرق الماوردي بعبقرية إلى مسألة غير مسبوقة في البحث، وهو الإكثار والإفراط في استخدام الموظفين فوق الحاجة الفعلية إليهم، فيدعو إلى عدم تعين المزيد منهم وتنصيبهم على الشعب، حيث أن ذلك سيوجب الفساد. ولا يكتفي الماوردي بهذه الإشارة الذكية والتحذير المهم في مساوئ البيروقراطية، وتتجلى عبقرية مفكرنا في تحليل مساؤها إذ يقول، أنهم:

أ- أنهم إذا كثرت أرزاقهم ومؤنهم(رواتبهم ومكافأتهم) شغلت بيت المال عن الأوجب الأولى والأحق الأحرى وأضر ببيت المال.

ب- أنهم إذا كثروا كثرت مكاتباتهم وكتبهم وكتب الأمناء عليهم والشكايات منهم والرجائع عليهم فشغل ذلك الملك عن الكثير مما هو أولى به.

ج-أنهم إذا كثر عددهم صعب الاتفاق حول مختلف الأمور."[34]

ومن الموضوعات المهمة الأخرى التي أفرد لها الماوردي أهمية خاصة في مباحثه التي أعتبرها هو وغيره من علماء السياسة العرب والمسلمون، قضية بيت المال بوصفها من أبرز مهام الخليفة الإمام، وهكذا أدرك مفكرنا العظيم أهمية الاقتصاد للدولة العربية الإسلامية. ليس فقط بوصف بيت المال عصب الحياة المهم، بل وكون الأموال مفضية إلى الظلم في جبايتها وفي أنفاقها، وإلى الفساد وأمراض سياسية واجتماعية عديدة ويتقدم الماوردي بقاعدة سياسية/ اقتصادية رائعة إذ يقول :"لا شيء أقطع لسيل الأموال في الخزائن وبيوت المال من الجور والظلم وتعدي الحق"، ثم يستشهد بقول حكيم :" ما أستغزر مثل العدل، ولا أستنزر مثل الجور".[35]

وفي هذا المجال لا بد لنا بادئ ذي بدء تحديد الأموال الواجب جبايتها شرعاً في الدخول إلى بيت المال أيراداً بوصفها أموالاً حلالاً :

* الزكاة، وهناك نص بجبايتها.
* الجزية، هناك نص بجبايتها.
* الخراج، هناك اجتهاد بجبايتها.
* الغنائم، هناك نص بجبايتها.
* الفيء، هناك نص بجبايتها.
* الأموال التي يقرر القضاء أحالتها إلى بيت المال شرط أن لا يكون منشئها حرام.

ومعلوم أن بيت المال(خزانة الدولة) لم تصبح شيئاً مهماً في الدولة إلا بعد الفتوحات وتزايد موارد الدولة من جهة، وتنظيم الشؤون المالية من خلال التشكيلات الحكومية التي تناولت الأصعدة التي كانت حاجة الدولة الفتية ماسة

إليها. من جهة أخرى فالماوردي يستشهد بمقولة للخليفة الثاني عمر بن الخطاب ويتخذ منها قاعدة لتنظيم الشؤون المالية:" أن يؤخذ بحق وأن يعطى بحق وأن يمنع عن باطل".[36]

وعلى هذا الأساس النظري السليم، صاغ الماوردي قاعدة لممارسة العمل المالي إذ كتب: " لا يؤخذ مال إلا من حقه ولا يضعه إلا في موضعه، فأن الله عز وجل قد أغلظ الوعيد على مستحله وأكد النهي عن الظلم".[37]، إلا أن الماوردي سرعان ما يستدرك ويحتاط لسوء التصرف وتطبيق القواعد النظرية السليمة فيكتب: " قد حرم الله عز وجل من صنوف المكاسب والمطالب، الربا، الرش (الرشوة) والغصب والغلول والغش والخيانة والسرقة وكل مال على أود أحد من طيبة نفسه أو حق يجب عليه، أو ميراث يورث بعده، سوى ما أوجب الله على أهل الملة من حق في أموالهم، فيأخذه الإمام من أغنيائهم فيرده فقرائهم، وقيل " ما في الأرض موضع إلا وبجانبه حق مضيع" .[38]

ويستطرد الماوردي في القضايا دون الولوج في تفاصيل القضايا كقضية فنية أختصاصية بحتة، فذلك ما يتركه الماوردي لعلماء الاقتصاد والمالية المختصين وللإجرائيين من الموظفين العاملين عليها. فقبل قرنين من ميلاد الماوردي كان القاضي أبو يوسف قد أنجز كتابه الذائع الصيت (الخراج) في عصر هارون الرشيد، وهو عمل ينطوي على تفصيلات كثيرة ونظم دقيقة لجباية الخراج ولكن الماوردي يقد مؤشرات عامة إذ يقول:

" أموال الزكاة وهي أربعة:

* المواشي.
* ثمار الشجر والنخيل.
* الزروع.
* الذهب والفضة.

مستشهداً بحديث للرسول (ﷺ) كقاعدة للجباية :" لا زكاة في مال حتى يحـول الحـول عليه " حديث).[39]

الجزية والخراج: حقان أوصل اللـه سبحانه المسلمين إليهما من المشركين.

* **أما الجزية:** فهي بنص/ وأقل الجزية مقدر بالشرع وأكثرها مقدر, الجزية تؤخذ مع بقاء الكفر وتقسيط بقول الإسلام" قتلوا الذين لا يؤمنون باللـه واليوم الآخر ولا يحرمون مـا حرم اللـه ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أولوا الكتـاب حتـى يعطـوا الجزيـة عن يد وهم صغرون" 29 ـ التوبة)

* **الخراج:** وهي أجتهاد / أقله وأكثره بالأجتهاد ويؤخذ الخراج مع الكفر والإسلام.[40]

ولكن الماوردي يحذر من التعسف من استخدام الحـق والوقـوع في الإثـم والفـساد ولـه فيها رأي حازم بوجه من يسيء استخدام المال فيجعلـه سـلاحاً اجتماعيـا/ سياسـياً يـشهره لنيـل المكتسبات الإضافية، أو لجني المزيد من الأرباح، أو وسيلة للفساد السياسي/ الإداري/ الحكومي، إذ يكتب :"حسن التدبير في المال : أما من جهة ترتيب المال في جمعه وتفريقه(توزيعه)، فيقـول : إن من حسن التدبير في المال من سلك فيه المذهب القويم والطريق المستقيم، أن لا يؤخذ من أصل المال ولا يؤشل(يزّكى) ولا يثمر(يستثمر) إلا من جله(ما زاد عليه) وأن ينفـق مـن قـدر مـا يحتمله رأس المال، فإن النفقة جـاوزت وفاقـت التميـز لم تلبـث أن تـضر ببيـت المـال وتنقـذه، وكذلك إذا ساوى الدخل الخرج (الأنفاق)". [41]

ومثل القضاء ركناً مهماً من أركان الدولة العربية الإسلامية، فالقضاء هو الوسيلة العملية لتنفيذ أحكام العدل الإلهي التي تنص عليها الـشريعة والتعـين في سـلك القـضاء يـتم مـن قبـل الخليفة مباشرة وهي تدخل في صلب اختـصاصه وذمتـه، لـذلك فـأن التـدقيق في شروط تقليـد القضاء أمر لابد منه. وعن ذلك يكتب الماوردي قائلاً : " لا يجوز أن يقلد القضاء إلا من تكاملت فيه شروطه التي يصح معها تقليده وينفذ بها حكمه ولها سبعة شروط :

* أن يكون رجلاً بالغاً.
* أن يكون حائزاً على المدركات الضرورية.
* أن يحوز على شرط الحرية(أن يكون حراً)
* أن يكون مسلماً.
* السلامة من السمع والبصر.
* أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية.
* العدالة وهي ضرورية لكل ولاية . " [42]

ثم ينطلق الماوردي في أبحاث فقهية قانونية، فما يهمنا في هذا المجال، هو التأكيـد عـلى القواعد في العمل القضائي، ويستند الماوردي إلى مجموعة من المبادئ التي أطلقها الخليفة عمـر بن الخطاب ووجدها الماوردي صالحة لأن يستند عليها الفقـه القـانوني في اسـتنباط الأحكـام في العمل القضائي وهي:

* البينة على من أدعى واليمين على من أنكر.
* الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً.
* مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.
* قياس الأمور بنضائرها.
* من أحضر بينة أخذت له بحقه وإلا استحلت القضية عليـه، فـأن ذلـك أنفـى للـشك، وأجلى للعمى.

* المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو محجـراً عليـه في شـهادة زور أو ظنيناً في ولاء أو نسبة، فإن اللـه عفا عن الإيمان ودرءا بالبينات.[43]

4- أراء في السياسة الداخلية والخارجية والحرب

أطلق الأدب السياسي العربي الإسلامي على خصوم الدولة من معارضيها في الداخل، سواء كانت مجاميع سياسية أو عرقيـة أو دينيـة/ مذهبيـة، أطلقـت علـيهم مـصطلح الخـارجين عـلى الدولة، لاسيما إذا رافق ذلك الخروج استخدام السلاح. وفي هذه الحالـة فـأن المفكـرين وعلـماء السياسة استندوا إلى معطيات الشريعة في التعامل مع هـذه الأحـداث، وهـم الفئـات الرئيـسية التالية :

* المشركين: والكفار وهم الفئات غير الإسلامية من أهل الكتاب وسواهم وهناك سياقات لقتالهم (الإبلاغ والإنذار ..الخ).
* المرتدين: وهم من ارتدوا عن الإسلام فوجب قتالهم شرعاً.
* الباغين : من الفئات الإسلامية التي أعتدت وبغت على المسلمين.
* المحاربين: وهم الخارجين على إرادة الدولة الإسلامية(من قطاع الطرق والممتنعـين عـن إرادة الإمام، وسواهم.

وأفكار الماوردي هنا لا تبتعد كثيراً عن أفكار سائر العلماء المـسلمين بـل هـي متـشابهة, ويساهم في تفسير الآيات القرآنية ويجتهد فهو يقول في قتال الباغين ويعرفهم:" بـأنهم البـاغون الذين يخرجون على المسلمين والأئمة العادلين منقلبون أو متأولين من أهل الملة أمـر اللـــه عـز وجل بقتالهم بعد دعوتهم إلى السلم والفيء والصلح ومناظرتهم فيه وبيان الحق لهم" . [44]

والخارجين عن الإسلام هم في عرف الماوردي، تلك الحركات المسلحة الخارجة على الإمام العادل. والإمام العادل هنا أشارة مهمة إلى ما لم يشأ الماوردي ذكره صراحة، والإجابة على سؤال حاسم :هل يجوز الخروج وقتال الإمام الظالم ؟ .. أو بالاحرى يطرح التساؤل نفسه، إذا كان الخروج على الإمام العادل يعد بغياً، فهل يعد الخروج المسلح على الإمام الجائر عدلاً ؟ ، فالإشارة هنا هي في محل التلميح وليس التصريح !

والماوردي يطرح في غير مكان قضاياه بهدوء، فهو لا يميل في أي من مباحثه إلى التشدد والتعصب، وهو في ذلك يبدي الميل لسماع الآراء وقبول الرأي الأخر، بل هو لا يفضل المبالغة في إيقاع العقاب حتى في المخالفين والمسيئين، فهو على سبيل المثال يطلب عزل من تجاوز حقه من ولاة الأمر من الموظفين فيقول: " إن عثر منه على شيء عزل وأستبدل بعد تبين الحق أمره من غير عجلة أو غلظة، ويعاقب عقوبة يحتمله صورة حاله ومبلغ جنايته ويسترد ما أخذ من ظلم ورد على صاحبه" . [45]

وقتال الخارجين على الدولة الإسلامية (المعارضة المسلحة) ليس كمعاملة المشركين والكفار ويستشهد الماوردي بمقولة للخليفة علي بن أبي طالب في معاوية وأصحابه: " لا تكفروهم، زعموا إنا بغينا عليهم وزعمنا أنهم بغوا علينا، فقاتلناهم على ذلك " .[46] ثم يتقدم الماوردي برأيه الذي كونه بناء على تلك السوابق قائلاً: " السنة في قتال الخارجين على الإسلام أن لا يجهز على حربهم ولا يتبع مواليهم ولا تسبى ذراريهم ولا يكون شيء من أموالهم مغنماً للمسلمين، بل هو لهم ميراث لورثتهم" . [47]

ويظهر الماوردي القدرة عل تقبل الرأي الآخر، ولا يرضى بالتعسف، كما لا يقبل بالأحكام السريعة المتعصبة المغالية، ولا يقبل بإصدار الأحكام والقرارات بناء على الشبهات، وعنده الحوار الديمقراطي هو السبيل إلى تفاعل الآراء، وهو الفقيه الشافعي الذي علمه إمامه إدريس الشافعي الديمقراطية في مقولته: " رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب، ومن جاء بأفضل من رأينا قبلناه ". وكذلك قوله " الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية ". وعلى نهجه هذا يقول الماوردي: " ثم أن أظهر في الدين بدعة خرق بها إجماع الأمة وناقض بها التوحيد وأصول الشريعة، أو خرج بشيء منه ودخل فيه، فعلى الإمام والسلطان أن يحضر مجلسه أو مجلس صاحبه، ويأمر بمناظرته أو يناظره بنفسه بحضرة العلماء من المتكلمين والفقهاء العارفين بأصول الدين فيقيم عليه حجة الله، فأن قبلها ورجع عن البدعة التي أحدثها عفا عنه، وإن لم يقبلها ولم يرجع عنها فعليه ما على المرتد بعد الاستتابة". [48]

وفي أطار العمل السياسي، وعندما يبلغ الصراع السياسي ذروته، وينذر ببلوغه درجة العنف المسلح، يتقدم الماوردي بمشورته كأبلغ ما يكون عليه رجل الدولة الحصيف المتبين لعواقب الأمور في كل كلمة يسطرها، يعتمد فيها الحق والعدالة ومسؤولية الرأي لكافة أبناء الشعب حتى المخالفين منهم الحريص على الدولة الهادف إلى تحقيق أمنها واستقرارها.

فهو يقول في باب : " من خصال السياسة وتدابير المناجزة : فإذا حقت الكلمة وظهرت العداوة، ووجب في السياسة والشريعة منابذة بعض المخالفين أو مناجزتهم، فالوجه أن يستعمل ويستعان عليها بخصال عشرة من خصال السياسية وتدابير المناجزة والمقارعة:

1. **عرض السلم على العدو :**

وفيها حماية للأرواح والأملاك يسعى العقلاء إلى حمايتها والملوك، ثم لا يجوز للعاقل أن يخاطر بشيء حتى يتيقن أن ما يخاطر له أجل مما يخاطر به ولا يقدر على المحاربة والمقاتلة حتى يكون في أكثر رأيه أن قاتل وقتل نال به إما الأمان أو الثواب والسمعة.

2. **تقديم الوعيد والتحذير للعدو :**

تقديم الوعيد والتحذير والإنذار وإقامة الحجة من أجل كسب الموقف والحق إلى جانبه والابتعاد عن المغامرة الطائشة.

3. **استعمال اليقظة في الحرب :**

هي استعمال اليقظة وترك التقادم والغفلة والاشتغال بشيء من الملذات والملاهي والملاعب والمطارب ما لم يفرغ من الحرب ومنها أن يقف على عدد العدو وعدته وآلته التي يحذق باستخدامها في حروبه من رمي أو طعن أو ضرب أو هدّ، فإنما هي جماع ألآت الحرب. ومنهم من يطلب بالثبات والصبر حتى يعيا عدوه بكثرة الحملات ويتعب بالحركات ثم يحمل عليه وادعاً مستريحاً .

4. **تعهد أمر العسكر في الحل والترحال:** أي تفقد جنوده في كافة الأحوال، ويكتب الماوردي مبحثاً رائعاً في التعبئة(التكتيك).

5. **أن يقايس الملك بينه وبين عدوه :**

أي أن يعقد المقارنات في كافة المزايا، السلاح والعدو والموقع.

6. **الملوك أحوج إلى كتمان السر: والحيلة أبلغ من القوة.**

7. **تقديم القوة على الحيلة** : وجد حجر في اليمن (عدن) كتب عليه بالحميرية : أيها المحارب لا تأنس بالتفكير بالعاقبة، أيها الطالب موجوداً لا تقطع أملك من بلوغه، أيها الشديد أحذر الحيلة، أيها العجول أحذر المتأني.

8. **اختيار الملك لرسله ومبعوثيه :**

ولا يختـار لرسـالته إلا رائـع المنظـر كامـل المخـبر صـحيح العقـل حـاضر البديهيـة، ذكي الفطنة، فصيح الـلـهجة، جيد العبارة حاضر النصيحة، موثوقاً بدينه وأمانتـه مجربـاً مـن حـسن الاستماع والتأدية.

9. **لا ينبغي للملك أن يلقى حرباً بنفسه:** بل عليه أن يبعث قـادة وأعـوان لـه، إن عـلى الملك أن يشتغل بمصالح الدولة العليا وليس العمليات الحربية.

10. **واجب الملك بعد الظفر على عدوه** : الشـــكر للـــه.[49]

ويلاحظ أن الماوردي يـشترط بـادئ ذي بـدء في نـصيحته، أن يظهـر الجانـب الآخـر مـن العداء بوضوح، ثم يتدرج في حجم وشكل التصدي بين المنابذة(مخالف ـ معارضة) أو المنـاجزة (القتال)، كما أنه يشترط اغتنام فرص حل الخلاف سلماً وفيها يبدي الماوردي حرصاً عـلى الأرواح والأموال، ثم الأنـذار والوعـد، وهـذه ملاحظتـان تعـبران عـن اسـتبعاد العقـل الـسياسي العـربي الإسلامي للصراع المسلح، كآلية حتمية للخلافات السياسية، وميله إلى حل الخلافات بالمفاوضات. وعندما يكتب الماوردي في الفقرة السابعة إذ ينصح باللجوء إلى الذكاء، إنما يعبر عن فكـر العـالم الذي لا ينظر إلى القوة المجردة نظرة احترام ولا يمنحها الأولوية على العقـل، ثـم عنـدما يطالـب الماوردي الملك في الفقرة (8)، أن يختار الملك رسله ومبعوثيه وسفراؤه ودبلوماسـييه، إنمـا يفعـل ذلك من أجل بلوغ العمل الدبلوماسي إلى أرفع مـستوياته، لـيمكن الدولـة مـن بلـوغ أهـدافها بالوسائل السلمية.

وللماوردي أراء مهمة في التعبئة والسوق (الاستراتيجية)، هـي في الواقـع مـزيج مـن أراء سياسية/ عسكرية، أو بالأحرى هي نصيحة السياسي الذي يرى ما بعد تحقيق الهـدف، نـصيحته للقائد العسكري الذي أشهر أسلحته باتجاه الهدف.

الماوردي:

* أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الشهير بالماوردي نسبة لبيعه ماء الورد.

* فقيه شافعي / أقضى القضاة / بصري / بغدادي.

* ولد في البصرة سنة: 364 هـ/ 974 ميلادية .

* توفي في بغداد سنة: 450 هـ/ 1085 ميلادية.

* درس في البصرة وبغداد لسنوات كثيرة، وتولى القضاء في بلدان شتى.

* تولى أقضى القضاة سنة 429 هـ/ 1037 ميلادية في عهد القائم بأمر الله العباسي وحمل هذا اللقب حتى وفاته.

* تولى الوساطة بين الأمراء وكانت له مكانة خاصة بينهم.

* كان بارعاً في الحديث، ثقة، إمام في الفقه والأصول والتفسير بصيراً بالعربية وقد آلت في عهده زعامة الشافعية إليه في البصرة.

* كان له حضور واسع في مجالات العلوم وله تلاميذ ورواة كثيرون وآثار منها:

ـ كتاب تفسير القرآن ويسمى النكت والعيون.

ـ كتاب الحاوي الكبير، في الفقه الشافعي في 23 مجلداً.

ـ أعلام النبوة.

ـ أدب الدين والدنيا.

ـ نصيحة الملوك.

ـ الأمثال والحكم.

ـ كتاب الحسبة(لم يطبع).

ـ البيوع . (مفقود)

- تسهيل النظر وتعجيل الظفر.

- قوانين الوزارة وسياسة الملك.

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

- معرفة الفضائل. (لم يطبع).

- الأقناع في الفقه الشافعي.(مفقود).

- النحو .(مفقود).

- الكافي . (مفقود).

الهوامش:

1. أبي الحسن علي محمد الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص.15 ، بغداد / 1989

2. كذا ، كذا ، ص.16

3. كذا ، كذا، ص.51

4. كذا ، كذا، ص.55

5. كذا ، كذا، ص.29

6 . كذا ، كذا، ص.43

7. كذا ، كذا، ص.44

8. كذا ، كذا، ص.46

9. كذا ، كذا، ص.18

10. كذا ، كذا، ص.23

11. كذا ، كذا ، ص.26

12. كذا ، كذا ، ص.22

13. كذا ، كذا ، ص.16

14. كذا ، كذا ، ص.30

15. كذا ، كذا ، ص.35

16. كذا ، كذا ، ص.35

17. كذ ا ، نصيحة الملوك ، ص.43

18. كذا ، كذا ، ص.41

19. كذا ، كذا ، ص.74

20. كذا ، كذا ، ص.54

21. كذا ، كذا ، ص.89

22. كذا ، كذا ، ص.118

23. كذا ، كذا ، ص.113

24. كذا ، كذا ، ص.111

25. كذا ، كذا ، ص.121

26. كذا ، كذا ، ص.104

27. كذا ، كذا ، ص.135

28. كذا، كذا ، ص.220

29. كذا ، كذا ، ص.267

30. كذا ، كذا ، ص.268

31. كذا ، كذا ، ص.271

32.كذا ، كذا ، ص.251

33..كذا ، كذا ، ص.321

34. كذا ، كذا ، ص.347

35. كذا ، كذا، ص.342

36. كذا، الأحكام السلطانية ، ص.273

37. كذا، نصيحة الملوك ، ص.411

38. كذا، كذا ، ص.412

39 .كذا ، الأحكام السلطانية، ص.183

40. كذا ، كذا ، ص.225

41. كذا ، نصيحة الملوك، ص.427

42. كذا ، الأحكام السلطانية، ص.111

43. كذا ، كذا، ص.120

44. كذا ، نصيحة الملوك، ص.460

45. كذا ، كذا ، ص.345

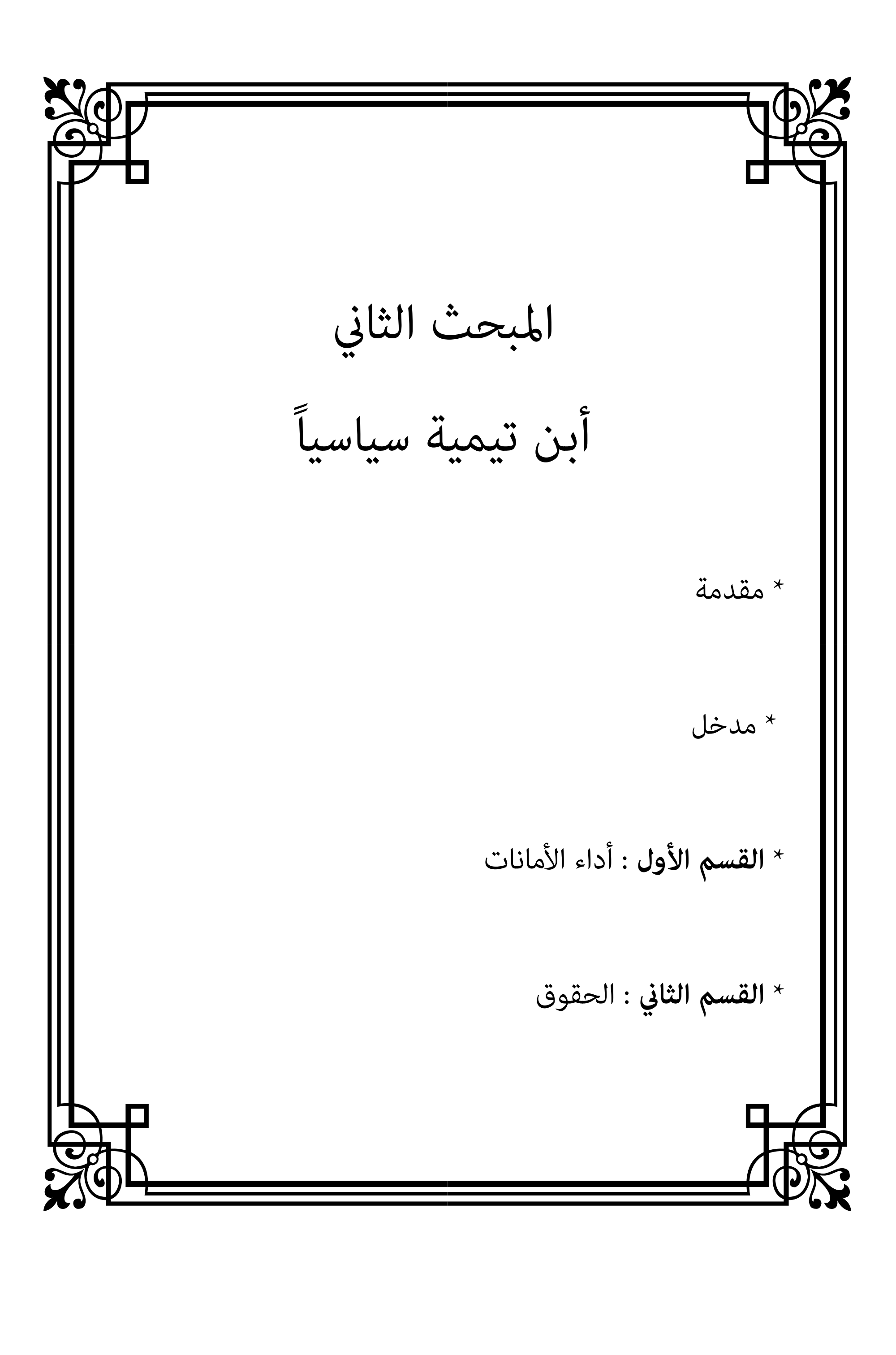
46. كذا ، كذا، ص. 261

47كذا ، كذا، ص.462

48. كذا ، كذا، ص.471

49. كذا ، كذا، ص.471

50. كذا، الأحكام السلطانية، ص.78



المبحث الثاني

أبن تيمية سياسياً

* مقدمة

* مدخل

* **القسم الأول** : أداء الأمانات

* **القسم الثاني** : الحقوق

مقــدمـة

نقدم هذا البحـث اليـوم، **أبـن تيميـة سياسـياً** بوصـفه مـن المباحـث المهمـة في العلـوم السياسية العربية / الإسـلامية، مـستندين عـلى مـصدر أبـن تيميـة في كتابـه الموسـوم: الـسياسة الشرعية في خدمة الراعـي والرعيـة. وهـو كتـاب يعـد مـن المـصادر الرئيـسية في مجـال العلـوم السياسية العربية / الإسلامية.

في إطار دراستي لمصادر الفكر السياسي العربي / الإسـلامي، قـرأت أكـثر مـن ثلاثـة عـشر تفسيراً للقرآن الكريم، دون ريب كان تفسير المرحوم سيد قطب واحدة من أفضلها، مـا لم يكـن أفضلها على الإطلاق، ولكن التفسير الذي قرأته للآيتان تحديداً، 58 / 59 من سورة النساء تنطوي على تفسير سياسي عبقري، أعتبرها العالم الكبير مدخلاً لدراسته للأحكام الشرعية، وهـي بـدورها تنطوي على مباحث رفيعة في العلوم السياسية، لا غنى عنها لكل دارس للعلوم السياسية.

وهذا المبحث، هو في واقع الأمر جزء مـن كتـاب كنـا قـد أعـددناه في العلـوم الـسياسية العربي بعنوان: مباحث في الفكر السياسي العربي الإسـلامي، تناولنـا فيـه بـشكل أسـاس الأعـمال السياسية لثلاثة مفكرين وهم: الماوردي، وأبن تيميـة وأبـن خلـدون، والتـاريخ الـسياسي لـثلاث حركات فكرية / سياسية وهي: المعتزلة، الزنج، القرامطـة، بالإضـافة إلى فـصول ضـمت تحليلنـا لمسيرة الفكر السياسي العربي الإسلامي.

هذه البحوث وغيرهـا التـي يطلقهـا المركـز العـربي / الألمـاني، تهـدف إلى تنـشيط الفكـر والحلقات الفكرية النقاشية خدمة لتطوير مفيـد لأفكارنـا، والتعـرف عـلى اللبنـات الأساسـية في الفكر السياسي العربي / الإسلامي.

مدخل

أتحف العالم والمفكر الكبير أبن تيمية الثقافة والمكتبة العربية والإسلامية بمؤلفه الكبير:" السياسة الشرعية في أصلاح الراعي والرعية " وهو أساساً من مفكري علوم الشريعة، في جهد كبير كرس فيه هذا العالم أفكاره السياسية، وما ينبغي أن يكون عليه الحكام وحقوق المواطنين وحدود أقامة الأحكام الشرعية.

وقد أنجز المفكر أبن تيمية (الذي عاش ما بين القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي) هذا العمل الذي يقع في 168 صفحة ويمثل أسهاماً مهماً في المكتبة السياسية العربية يستحق من الدارسين والباحثين كل عناية واهتمام. وينتمي أبن تيمية إلى الجيل الأسبق لأبن خلدون الذي عاش بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر، والجدير بالإشارة إلى أن كلا المفكران عاشا في حقبة تدهور الدولة العربية، وبعد سقوط بغداد، عاصمة الخلافة العربية الإسلامية على أيدي المغول عام 1258 ميلادي، وهي مأثرة في تحفز الفكر العربي الإسلامي.

* ولد أبن تيمية عام 1263 ميلادي، وأبن خلدون عام 1332 ميلادي. وسيكون العالم تقي الدين أبن تيمية ومؤلفه السياسة الشرعية في أصلاح الراعي والرعية، المطبوع ببغداد/1991، المصدر الرئيسي لبحثنا وإليه سنشير برقم صفحاته.

وقد أنطلق أبن تيمية في أبحاثه مؤسساً أرائه السياسية ومباحثه بناء على الآيتان59/58 – سورة النساء: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا

وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللـهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللـهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا {58/4} يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللـهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللـهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً {59/4}) النساء: ٥٨ - ٥٩

مثلت هاتان الآيتان العنوان والمصدر والدليل لمباحثه السياسية تسندها وتعززهما أحاديث كثيرة للرسول (ﷺ) منها:" **أن اللـه يرضى لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأن تعتصموا بحبل اللـه جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاة اللـه أمركم" حديث).**

وبتقديرنا فأن السياسة في فلسفة الحكم الإسلامية تهدف إلى إقامة العدل وإشاعة السلم الاجتماعي بين فئات الشعب باختلاف انتمائهم العرقي والديني والطبقي بأساليب شرعية قانونية من خلال إدانة الاستغلال وظلم الإنسان للإنسان، ولا بد لأن تتلاءم تلك السياسة بأهدافها وأساليبها وقواعد تحقيقها مع قواعد دستور العمل والشريعة الإسلامية بمصدريها الرئيسيين:

* **الكتاب**
* **السنة**

اللذان يمثلان الأساس القانوني والأيديولوجي والأخلاقي لتلك السياسة. كما أن هناك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث التي تصلح لأن تكون مدخلاً لدراسات مستفيضة في هذا المجال. وبالفعل فقد ساهم العديد من المفكرين والعلماء خدمة لهذا المسعى والاتجاه ومنهم العالم أبن تيمية.

وقد أنطلق أبن تيمية في مباحثه السياسية في تفسيره الرائع الآيتان أعلاه(58-59 النساء) فالدستور الدائم أو بالأحرى روح الدساتير(القرآن) يأمر بأداء الأمانات إلى أهلها " أن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها" ولم يقل أن تردوا الأمانات، والأمانة هنا ليست بمعناها التقليدي، فنحن أمام صياغة قانونية مهمة تتجاوز هذا المعنى البسيط، وما الأمانات هنا سوى أعطاء كل ذي حق حقه سواء كانت أموالاً أم حقوقاً معنوية.

كما أن هذه السياسة تتوجه بصفة مبدئية إلى الحكام فتأمرهم بالعدل " وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل "، فأن الله في جملة إذا الشرطية، يشترط الحكم مقروناً بالعدل وهذا جزء من صيغة تعاقدية، فيما تتجه الآية في قسمها الآخر، إلى الرعية فتأمرهم بالطاعة إذا تحقق العدل " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم(الحكام) " ويلاحظ عدم تسمية ولاة الأمر بصيغة محدودة (خليفة ـ أمير ـ ملك ـ إمام) ثم نصل إلى جزء مهم أخر من الصيغة التعاقدية في أرقى أشكالها. فإذا أختلف الحكام والمحكومين، فالمرجع هو الدستور الدائم أو روح الدساتير وأعني به الشريعة(القرآن والسنة) وإذا كان النص يتوجه إلى الأفراد بوجوب طاعة السلطات لأن تلك السلطات لا تهدف إلا خدمة البلاد والأمة تنفيذاً لأوامر الله وحسب أحكام شريعته، إلا إذا أمر الحاكم بما يخالف شريعة الخالق، فهنا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

فالحاكم بموجب النظريات السياسية الإسلامية، مخول بالحكم من الله طالما هو منفذ وماض وفق الشريعة وأحكامها وطاعته فرض على الرعايا ومخالفته تعني مخالفة أوامر الله، فإذا توصلت السياسة في الدولة العربية الإسلامية إلى

تحقيق الأمانة والنزاهة والعدالة بمعناها الشامل، فتلك هي فحوى السياسة العادلة ومبتغاها وكذلك الحاكم الصالح.

تلكم هي رؤى أبن تيمية عبر تطلع واسع إلى أحكام الآيتين من سورة النساء، وهو يتقدم ببرنامج مثير للاهتمام حقاً، لدراسة هذه الموضوعات تفصيلاً، فتلك المقدمة الرائعة في تفسيرها بقوله:" إذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذه جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة" ص.5).

ثم ينطلق أبن تيمية في الولوج في هذا الموضوع الواسع، ولكنه يضع لذلك فهرساً يعد اليوم من أساسيات العمل الأكاديمي المحكم البناء، وذلك يعكس وضوح الرؤية إلى الموضوعة المراد بحثها وتمكنه منها. فهو يقسم الموضوع إلى قسمين :

القسم الأول: أداء الأمانات، ويضعها في بابين:

الأول: في الولايات.

الثاني: في الأموال.

القسم الثاني : الحدود والحقوق، ويضعها في بابين :

الأول: حدود الله وحقوقه.

الثاني: حقوق الأفراد .

ونلاحظ، أن أبن تيمية وضع فهرس مباحثه ورتبها بناء على تصوره السياسي، ووفق تفسيره لتوجهات الشريعة. ففي مجال السلطة، يعتبر أبن تيمية أن الحاكم العادل ودولة العدل، هدفاً للسياسة الإسلامية، فهو وإن كان لا يخوض في تفاصيل اختيار الحاكم(خليفة، أمير، إمام)فأن خلو أبحاثه من هذه المسألة تعد ثغرة في هذا العمل الممتاز، مع أنه يتحدث بالتفصيل في الأبواب الأخرى من المباحث المتفرعة من الولاية.

القســم الأول :أداء الأمـانــات

الباب الأول : الولايات

وهي واجبات ومسؤوليات الأمير.

أ- اختيار القائمين بالخدمة العامة :

ويعتبر أبن تيمية اختيار القائمين بالخدمة العامة من القضايا المهمة، بيد أنه يستثني من مبحثه اختيار الإمام / الخليفة، وإن كنا نلاحظ ذلك عرضاً عبر ملاحظات عابرة، ولكنه لم يتطرق إلى ذلك بشكل مركز.

ولعل اهتمام أبن تيميـة في مـسألة اختيـار القـائمين بالخدمـة العامـة يعـود إلى طبيعـة التطورات والأوضاع في تلك المرحلة، وهي مرحلة دقيقة كان المغول قد سحقوا الخلافـة وتمكنـوا من تصفية الدولة العباسية، وكان أبن تيمية يبذل مـساعيه في أرشـاد تلـك الأقـوام الهمجيـة إلى سماحة الإسلام، ونجح في بعض مساعيه تلك، ولكن الحديث عن تفصيلات انتخاب أمير المؤمنين في تلك الظـروف كـان عمـلاً يفتقـر إلى بعـد النظـر، فـالواقع المـادي الموضـوعي كـان يـشير إلى استحكام مبدأ القوة والغلبة حتى قبل سقوط الخلافـة العباسـية بقـرون عديـدة، وذلـك المبـدأ الذي طرح نفسه في مباحث علماء سياسة واجتماع كأمر واقع لابد من التعامـل معـه وبواقعيـة واستيعابه.

والحق فأن مبدأ القوة والغلبة الذي طرح نفسه كمبدأ من مبادئ الحكم قبل أبن تيمية بوقت طويل، حتى أن مفكراً كبيراً كالماوردي أقر العمل والتعاون

مع سلطان أغتصب الحكم لنفسه، أو جعل الخليفة صورة باهتة لا شأن له في القضايا الدنيوية، أو في الحياة السياسية وأحاله رمزاً تسك العملات باسمه ويدعى لـه مـن منـابر صـلاة الجمعـة، وربما وضعه كواجهة في بضعة فعاليات دينية ليس إلا.

وفي فكر أبن تيمية السياسي، يحتل **اختيار القائمين بالخدمة** مكانة بارزة وعنده تلك هي أولى مهمات الحاكم العادل في وضع الرجل الناسب في المكان المناسب حيث تدعو الـشريعة إلى الشخصية الأصلح للقيام بالمهام العامة: " وأعلموا إنما أموالكم وأولادكـم فتنـة وأن اللــه عنـده أجر عظيم " 28 ـ الأنفال (كما ينص الحديث النبوي بهذا الصدد: مـن ولى مـن أمـر المـسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان اللـه ورسوله " حديث)، وتلك عند أبن تيمية أمانـة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللـهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ {27/8}) الأنفـال: ٢٧ ويـسري مفعـول هـذا القـول كقاعـدة في اختيـار الرجـال لتـولي المناصب أي كانت درجة أهميتها طالما أنها ذات صلة بالخدمة العامة وفي ذلك تحقيق لأمرين:

الأول: ضمان تحقيق وتنفيذ الصالح العام بكفاءة، الأمـر الـذي سـينعكس إيجابيـاً عـلى العلاقات الاجتماعية ومصالح البلاد بصفة عامة.

الثاني: تحقيق العدالة والمساواة بين المرشحين الكثيرين لهذه المناصب.

وقد شاع في التقاليد العربية الإسلامية أمر ربما لا نجد لـه نظـير في تقاليـد الأمم الأخرى وهي أن العرب لم يكونوا ليولـوا أمـراً لمـن يطلبـه بنفـسه، فهنـاك حديث للرسول(ﷺ):" **إننا لا نولي أمرنا هذا لمن طلبه** "، ثم قال مخاطبـاً رجـلاً

جاء يطلب منصباً رفيعاً:" يا عبد الرحمن لا تسل الأمارة، فأنك أن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها " حديث). وقيل عند العرب: لا يولى الولاية طالبها، وقيل أيضاً من طلب شيئاً بغير أوانه، عوقب بحرمانه.

ومما لا شك فيه فأنه استبعاد مثل هذه الأساليب تبعد قادة الدول عن أحكام الهوى، آفة العمل السياسي حيثما كان، قديماً وحديثاً، كما تبعدهم عن السقوط في حبائل الفساد والرشوة، أو المنفعة وشراء الذمم. وهذا ما قد أنتبه له أبن تيمية حيث يذكر في الفصل الأول من القسم الأول:" فأن الرجل لحبه لولده أو لعتيقة قد يؤثره في بعض الولايات أو يعطيه ما لا يستحقه فيكون قد خان أمانته وكذلك قد يؤثره في ماله أو حفظه بأخذ ما لا يستحق، أو محاباة من يداهنه في بعض الولايات فيكون قد خان الله ورسوله وخان أمانته" ثم يستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث. (ص 6 – 13).

أن اعتماد سبل العدالة لا تدع مجالاً لنشوب الأحقاد والعداوات ونزاعات ذات طابع انتهازي، وقد كان الرسول (ﷺ) يؤكد أن الحكم أنما هو أمانة، وحامل الأمانة يجب أن يكون أميناً ودقيقاً في تحمله لأعباء تلك الأمانة، فقد عرف عن الرسول (ﷺ) أنه كان يؤثر الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري، إلا أنه لم يوليه أي من المناصب، كون أبي ذر رجل فقه، وطيبة القلب فيه تغلب على الحزم المطلوب من القائد السياسي والإداري أو العسكري، فقد قال أبو ذر لنفسه:" أنها أمانة، أنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها ".

وفي هذا المجال يقول المفكر أبن تيمية وهو يضرب مثلاً: " فإن الخلق عباد الـلـه والولاة نواب الـلـه على عباده وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ففيهم معنى الولاية والوكالة ثم الولي والوكيل متى أستناب في أموره رجلاً وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار فيه وباع السلعة بثمن وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك، فقد خان صاحبه لا سيما إن كان بين من حاباه وبينه مودة أو قرابة، كأن صاحبه يبغضه ويذمه ويرى أنه قد خانه وداهن قريبه أو صاحبه ".(ص. 13)

ب- اختيار الأمثال فالأمثل:

قد لا يتوفر تحت تصرف الحاكم أو النظام، الشخص الملائم والمناسب لمهمة أو منصب ما، فنظرية أبن تيمية في الحكم تبدي المرونة، وتلك ظاهرة تستحق الملاحظة في جميع مباحثه، ولكنه مرونة لا تنطوي على تنازل عن المبادئ الأساسية، بل هو هنا أقرب إلى القاعدة الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي:" الضرورات تبيح المحذورات" فهنا يجوز التراجع في الشروط ولكن مع اختياره الأنسب، أي انسب فرد بين الأشخاص الجاهزين الذين لا تتوفر فيهم الشروط التامة.

وعلى الحاكم أو النظام القيام بجرد ومراجعة دقيقة، وتلك هي من صفات رجل الحكم العادل الحصيف ومن أولى مهامه. ويعزز أبن تيمية مباحثه بالآيات القرآنية في هذا الاتجاه:" (فَاتَّقُوا الـلـهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) التغابن: ١٦ وكذلك:" (لاَ يُكَلِّفُ الـلـهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا) البقرة: ٢٨٦ وبحديث للرسول (ﷺ):" إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" حديث .

ولكن لا بد أن تتوفر في الشخص الذي يسند إليه المنصب بعض المزايا التـي تحميـه مـن السقوط في حالة مثل الخيانة، أو العجز التـام، ويستـشهد أبـن تيميـة بـالقرآن ويطـرح صـفات الشخص المرشح للمناصب العليا لا سيما القيادية منها:" أن خير من استأجرت القوي الأمـين" 26 ـ القصص((إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ) القـصص: ٢٦ أي أن أبـرز صـفتين عنـده هـما: القوة والأمانة. ويـرد في الكتـاب(القـرآن) صـفات الملائكـة، جبريـل:) (إِنَّـهُ لَقَـوْلُ رَسُـولٍ كَـرِيمٍ {19/81} ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ {20/81} مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ {21/81}) التكوير: ١٩ - ٢١.

فالشريعة بحسب رأي أبن تيمية تطالب في الأمام الحاكم أساساً صـفات عاليـة، وتـوفر هذه الصفات الضرورية المستلزمات القيادية لذلك المنصب، فأنه القوة الواجب توفرهـا في مـن يقاضي الناس تعني الحزم والشدة في الحـق وعـدم التراجـع في القـضايا المبدأيـة، ولكنهـا تعنـي الشجاعة والصبر والأقدام بعـد الحـساب الـدقيق في المناصـب العـسكرية، فيقـول أبـن تيميـة:" والقوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في أمـارة الحـرب ترجـع إلى شـجاعة القلـب وإلى الخـبرة في الحروب والمخادعة فيها، فأن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال".(ص.16)

أما في الوظائف الإدارية والسياسية، فالأمانة مطلوبة وهـي تعنـي النزاهـة والاستقامة والتمتع بآيات الخلق الرفيع إلى جانب ثقافة واسـعة تعينـه عـلى أداء المنصب، فالثراء الروحي والفكري ضروريان لممارسة الناصب القيادية، وهـي عنـد أبن تيمية:" والأمانة ترجع إلى خـشية اللــه وألا يـشتري بآياتـه ثمنـاً قلـيلاً وتـرك خشية الناس، وهذه الخصال الثلاثة التي أتخذها اللـه على كل حكم على الناس"

(ص.16). ويستشهد بقوله تعالى:" (فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللـهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) المائدة: ٤٤

ج- ندرة اجتماع الأمانة والقوة في الناس:

إذا كان الحال الأمثل هو الاهتداء إلى القوي الأمين الصالح لأداء المناصب، القيادي منها بصفة خاصة وبكفاءة تضمن أفضل أداء، وكذلك العدل في التطبيق. بيد أن تحقيق مثل هذا الأمر ليس أمراً واقعياً في مطلق الأحوال.

ويقول أبن تيمية: " فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها. فأن تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة، قدم انفعهما لتلك الولاية وأقلها ضرراً فيقدم في أمارة الحروب الرجل القوي الشجاع وإن كان فجوراً فيها على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً، كما سئل الأمام أحمد(بن حنبل) عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، أحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزي ؟ فقال " أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، أما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيغزي مع القوي الفاجر".(ص.16)

ويستشهد أبن تيمية بحديث للرسول (ﷺ):" أن اللـه يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر". حديث) ولذلك كان الرسول يستخدم خالد بن الوليد في الحرب وقال:" أن خالداً سيفاً سله اللـه على المشركين" حديث)، مع أنه كان يفعل ما ينكره أو يكرهه الرسول. ومن جهة كان أبو ذر الغفاري أصلح منه في الأمانة والصدق، ومع هذا قال الرسول له :" يا أبا ذر أني أراك ضعيفاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على أثنين، ولا تولين مال يتيم". حديث)، وكذلك

نهى أبا ذر عن المناصب العليا لأنه رآه ضعيفاً مع أنه قال يوماً في أبي ذر: " ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر" حديث).

وكان الرسول (ﷺ) قد أطلق حديثه الشهير: " أنا نبي الرحمة، أنا نبي الملحمة ". حديث) ثم قال: " أنا الضحوك القتال ". حديث) ونرى أبن تيمية يستخدم بمهارة تقنية عالية هذه الآيات والأحاديث ليدلل على ضرورة استخدام الحكمة واللين في موضع، ولكن مع ضرورة استخدام القوة والشدة في موضع آخر، ولربما من الأفضل أن يتمتع المرء بصفات قيادية يستخدم المرونة في وقتها، والشدة في موضع آخر. وربما من الأفضل أن يتمتع المرء بصفات قيادية يستخدم المرونة في وقتها والشدة عندما تحين ساعتها، ولكن من الجائز استخدام القوي في المناصب التي تحتاج إلى القوة والحصيف اللين في المناصب التي تتطلب ذلك. ومعرفة ذلك أنما هو من صلب مهام الحاكم الكفء، ولكننا في مقاييس عصرنا الراهن نفضل أن نرى ذلك ضمن القوانين والأنظمة وضمن سياقات ثابتة محددة، فذلك أدعى للثقة بسلطة الدولة والحاكم وقطعاً لدابر الصدف وسوء الاختيار والأمزجة.

وكان قد شاع في السياسة العربية الإسلامية تقليد سار عليه الخلفاء الراشدون، أن الحاكم، أو القائد الأعلى إذا كان شديداً، كان نائبه يميل إلى اللين وبالعكس، لذلك نرى أن أبن تيمية لا يغفل عن ذكر الأحداث التاريخية كسوابق وكأدلة واقعية على نجاح السياسة في هذا المجال والخبرات المتراكمة، فيذكر (ص.21-22) أن الخليفة أبا بكر الصديق المسالم اللين، كان يميل إلى استخدام خالد بن الوليد الشديد في حروب الردة، في حين آثر عمر بن الخطاب

الذي كان شخصياً على جانب من القوة والشدة، آثر استخدام أبو عبيدة الجراح الذي كان يميل إلى اللين.

ولكن أبو بكر نفسه أظهر من الشجاعة وثبات الجنان والقدرة على الصمود وسط المصاعب التي خلفتها حركة الارتداد وحروبها بعد وفاة الرسول(ﷺ) بما يكفي لحفظ الحركة والدولة الإسلامية الناهضة بل وتوسيعها في جميع الاتجاهات.

وفي الكتاب(القرآن) ما يشير إلى السياسة الناجحة في استخدام الشدة واللين:" (أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللـهِ وَرِضْوَانًا) الفتح: ٢٩ ، بيد أن الحاجة تطرح نفسها إلى قائد يمتاز بالأمانة والنزاهة قبل أظهار قوة القلب وثبات الجنان، ففي تلك الحالة لا يشترط تعدد القابليات والمواهب في الفرد الواحد، حيث لا مناص من الاعتماد على النزيه والكفء العادل، ولكن على النظام الإسلامي أن يسعى في جميع الأحوال إلى توفير الأكفاء العادلين، وإن كان قد سد الحاجة مؤقتاً باستخدامه عناصر غير مناسبة تماماً، إلا أن على الهيئات المعنية السعي لتطوير كفاءة العاملين، والبحث عن أكفاء لمن يصلح لهذه المهمة الوظيفية أو تلك.

د- معرفة الأصلح وكيفية تمامها:

تحت هذا العنوان يضع أبن تيمية آخر فصل من مبحثه/ واجبات الحكام في الدولة الإسلامية، فقد علمنا أن استخدام الكفء الصالح للمهام والمناصب هي واحدة من أهم الواجبات الشرعي للحاكم، وأول ذلك يفرضه تنفيذ أحكام

الشريعة من جهة، وكذلك أخلاقيات المجتمع الوضعي وتحقيق العدالة الاجتماعية من جهة أخرى دون أن يكون بينهما (بتقديرنا) أي تناقض.

وعلى ذلك، فأن تحديد أسس الكفاءة واللياقة لشغل المناصب هي واحدة من المهام التي ينبغي على الحاكم إدراكها وتحقيقها، وأول تلك الأسس، تحديد ملامح الشخصية القيادية ومقارنتها مع مستلزمات ذلك المنصب القيادي، ووضع شروط وقواعد عامة وعدم أتباع أحكام الهوى في تطبيقها، وتلك المهمة التي تصدى أبن تيمية في بحثها تحت عنوان: معرفة الأصلح وكيفية تحقيقها.

وتعتبر مباحث أبن تيمية أن الحاكم متى عرف أمور ودقائق وشروط ومستلزمات واجبه كقائد ديني، فإنه سيتمكن من أدراك سائر مهامه الدنيوية الأخرى. ذلك أن معرفة الدين هي الطريق المفضي إلى العدل. وكانت الشخصية القيادية في التراث العربي الإسلامي(لنقل على مستوى حكام الولايات والمناصب الكبرى، تستلزم قطعاً أن يكون الخليفة أو الوالي هو أمام الجماعة دينياً ويتقدمهم في الصلاة، لذلك ينبغي أن يكون أيضاً عارفاً بأمور الدين التي تمثل المعين الأخلاقي والمعلوماتي(الأحكام الشرعية) في أداء واجباته.

ويدلل أبن تيمية على ما ذهب إليه، أن الرسول (ﷺ) عندما بعث معاذاً(معاذ بن جبل) قال له:" يا معاذ إن أهم أمرك عندي الصلاة". حديث(وكذلك كان عمر بن الخطاب يكتب إلى عماله:" أن أهم أموركم عندنا الصلاة، فمن حافظ عليها وحفظها، حفظ دينه ومن ضيعها كان لما سواها أشد إضاعة."ص.22)

ويفضل أبن تيمية في مباحثه السياسية اجتماع السلطتين الدينية والدنيوية في شخص واحد، رغم أنه يقبل كما عرضنا الإقرار بالأمر الواقع بتسلط حكام جائرين، ولكن ذلك لا يزحزحه قيد أنملة وهو رجل الدين الذي عرف بتشدده ولا يتراجع عن صفة العدل لدى الحاكم، ويتحدث عن ذلك آسفاً إذ يقول:" فالمقصود الواجب بالولايات: أصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا في الدنيا، وإصلاح مالا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم، وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه، وعقوبات المعتدين، فمن لم يعتد، أصلح له دينه ودنياه. فلما تغيرت الرعية من وجه، والرعاة من وجه، تناقضت الأمور، فإذا أجتهد الراعي في أصلاح دينهم ودنياهم بحسب المكان، كان من أفضل أهل زمانه وكان من أفضل المجاهدين في سبيل اللـه، فقد روى:"يوم من أمام عادل خير من عبادة ستين سنة "، وفي مستند الأمام أحمد عن النبي (ﷺ):" أحب الخلق إلى اللـه إمام عادل، وأبغضهم إليه إمام جائر." حديث)(ص.24)

الباب الثاني : الأموال

ويمثل هذا الباب(الأموال) بالإضافة إلى الباب الأول(الولايات) الجزئين الرئيسيين من القسم الأول(أداء الأمانات)، إذ تمثل المسائل المالية جانباً مهماً من الحكم في النظام السياسي الإسلامي، وفي ذلك يقول أبن تيمية، أن المقصود بإدارة الولايات، أصلاح دين الناس وجباية المال من المستحقين وعقوبات المعتدين(ص. 26)، وفي هذا الباب(الأموال) يبحث أبن تيمية في صنوف الأموال الشرعية الواجب جبايتها وكذلك في أبواب صرفها الشرعية.

وإذا كان بحثنا هذا يركز على الجوانب السياسية لفكر أبن تيمية ونتجنب الخوض في تفاصيل مسألة الأموال، إلا أن أبن تيمية يبحث ذلك بصورة تفصيلية في فصول مستقلة لماهية الأموال وتعريفها من حيث مصادرها ونظم جبايتها ثم أوجه أنفاقها، وهو في كل ذلك يتوخى الدقة ويعتمد على نصوص قرآنية والسنة النبوية وأعمال الخلفاء الراشدين، وسوف نتطرق بشكل سريع وعابر إلى أبرز تلك المسائل:

أ- **أموال الأمانات :**

ويدخل في هذا الفصل: الأعيان، الديون الخاصة والعامة مثل، رد الودائع ومال الشريك والموكل والمضارب ومال المولى من اليتيم وأهل الوقف ونحو ذلك، وكذلك وفاء الديون من أثمان المبيعات وبدل الفرض وصدقات النساء(المهور) وأجور المنافع وغير ذلك.

ب- أصناف الأموال السلطانية:

وهي الواردة في القرآن السنة وهي ثلاثة.

* **الغنيمة**: وهي الأموال التي يستولي عليها من العدو وتقسم بين المجاهدين بعد أن يؤخذ منها الخمس لله وللرسول.

* **الصدقات:** وقسمها الرسول إلى ثمانية أجزاء:

- **الفقراء والمساكين** : يجمعها معنى الحاجة إلى الكفاية فلا تحل الصدقة لغني.
- **العاملين عليها** : وهم الذين يجبون الأموال ويحفظونها.
- **المؤلفة قلوبهم** : الرؤساء والزعماء والوجهاء.
- **وفي الرقاب** : أعنة المكاتبين وافتداء الأسرى وعتق الرقاب.
- **الغارمين** : الذين عليهم ديون ويجدون وفاءها شرط أن لا تكون في معصية
- **في سبيل اللـه** : الغزاة الذين ليس لهم ما يكفي للمشاركة في الغزو والحج.
- **أبن السبيل** : هو المحتاج والعابر من بلد إلى بلد.

* **الفيء**: وهي أيضاً من غنائم العدو، وهي ما أخذ بغير قتال، أي أن اللـه رد مال الكفار إلى المسلمين ثم تجمع هذه الأموال بأسم الأموال السلطانية.

ج- الظلم الحاصل من الولاة والرعية :

وفي فصل خاص، يبحث أبن تيمية في التجاوزات الحاصلة من الولاة والرعية بصدد قضايا الأموال وعقوبتها. الرعية في الامتناع فيما يجب دفعه والولاة في قبول الهدايا وغيرها(الرشوة)إذ أن النزاهة مطلوبة من الطرفين على

حد السواء، ولم يغرب عن فكر أبن تيمية أن يعزز بحثه بما نهى عنه الرسـول(ﷺ) في محابـاة الولاة في البيع والمضاربة والتأجير والشراء واستغلال المنصب والوظيفة لإحراز المكاسب المالية.

د- **وجوه صرف الأموال :**

ويحرص أبن تيمية أن يكتب في مجال صرف الأموال بما هو وارد إما في أحكام الـشريعة، أو بما قام به الخلفاء الراشدون، فأول ديوان للمال(وزارة مالية) صار في عهد عمر بـن الخطـاب حيـث اتـسعت الـبلاد وكـثر المـال فتأسـس هـذا الـديوان إلى جانـب ديـوان العطـاء وديـوان الأمصار(الخراج).(ص.41)

وتصرف أموال المسلمين حسب أولويتها وأهميتها. فالمقاتلون هـم أحـق النـاس بـالفيء، أما سائر الأموال السلطانية فهي من حق جميع المسلمين، إلا تلك التي اختـصت بفئـات معينـة مثل الصدقات والمغانم، فقد جعلهم عمر بن الخطاب أربعة أصناف:

1. ذوو السوابق الذين بسابقتهم حصل المال.
2. من يغني عن المسلمين في جلب المنافع لهم، كولاة الأمور والعلـماء الـذين يجعلـون لهـم منافع الدين والدنيا.
3. من يبلي في الدفاع عن المسلمين وديارهم كالمجاهدين.
4. ذوو الحاجات، فلا يجوز الإمام أن يعطى أحداً ما لا يـستحقه لهـوى في نفـسه، فقـد يعطـي شيئاً من مال المسلمين إلى المؤتلفة قلوبهم(زعماء وقادة قبائل ووجهاء) وقد يكون بعـضهم مسلم والبعض الآخر كافر. وهنا يعطـى الكـافر أمـلاً بإسـلامه، أو دفعـه لمـضرة إن لم تكـن هناك وسيلة إلا تلك، وكانت غاية ذلك خدمة أهداف الدين. ويلاحظ في فكـر أبـن تيميـة،

أن بعض هذه المبالغ من الأموال تحت تصرف الإمام أو أمير المؤمنين وتقديره الشخصي للموقف وهو سياسي بالدرجة الأولى.(ص.50)

ويؤكد أبن تيمية في مبحثه هذا، أن الدين الإسلامي هو دين وسط من حيث الأنفاق، فلا هو مؤيد للبخيل ولا للمسرف. والإسلام يحث على الأنفاق لمنافع الناس وإصلاح الأحوال(ص.60) ورغم أن أبن تيمية لا يسترسل طويلاً في القضايا المالية، إلا أنه كما لاحظنا، يضع تعاريف وحدود واضحة، وهو في ذلك يؤكد على المراجع الشرعية.

القسم الثانـي: الحقـوق

الباب الأول : حدود وحقوق الـلـه

أ- بعض تلك الحدود، قواعد ، واجبات الولاة :

ومن أبرز موضوعات باب الحدود، وهو وإن كان خارج الإطار الـدقيق لبحثنـا، ولكـن لا بد من الإقرار أن فكر أبن تيمية في قضايا الفقه التشريعي (الحدود والمعاملات) واسع وثري، إلا أننا سنكتفي منه ببعض الأضاءات والإشارات منها هذه القواعد.

* حدود الـلـه وحقوقه: ومن صميم واجبـات الحـاكم الحـرص عليهـا، وفي ذلـك منفعـة للمجتمع الإسلامي وهي : السرقة والزنا وقطع الطريق والحكـم في الأمـور الـسلطانية. ولا يجوز للمحاكم قبول لشفاعة في حدود الـلـه.
* لا يجوز أن يؤخذ المال من الزاني أو السارق أو قاطع الطريق وأمثالهم لغـرض تعطيـل الحدود(غرامات) لا لبيت المال ولا لغيره، إذ أن هذا المال فاسد المنـشأ وينطـوي عـلى ضررين:

الأول: تعطيل الحد .

الثاني: قبول المال الفاسد. (ص.69)

* ويحتاط فكر أبن تيمية الإداري والسياسي من انتشار الفساد، الأمر الذي له أشد الأضرار على الخلق السياسي ونظام الدولة فيقول: أن انتشار الفساد وقبول المال والوساطة في تعطيل الحدود يؤدي إلى ضعف في النفس وإلى قبول بتعطيل حدود أخرى.(ص.71)

* يعتقد أبن تيمية أن أهداف السياسة الإسلامية، وما ترمي إليها السياسة الشرعية هي متلاحمة ومتلازمة، وأن كل عنصر يشع بتأثيراته على سائر العناصر الأخرى في منظومة متكاملة من الأوامر والنواهي وفي ذلك يقول: أن صلاح المعاش والعباد هو في طاعة الله ورسوله، ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس.(ص.73)

ب- **عقوبة المحاربين وقطاع الطرق:**

ويتطرق في هذا الفصل إلى الحدود المقامة على اللصوص وقطاع الطرق الذين يقومون بأعمال السلب والنهب .

ج- **واجب المسلمين إذا طلب الحاكم المقاتلين وقطاع الطرق فامتنعوا عليه:**

ويتطرق هذا الفصل إلى الحدود الدقيقة لقمع ومقاتلة المتمردين على السلطة الشرعية سواء كان ذلك التمرد بقصد السلب والنهب أو خلاف ذلك، مثل الفرار من أداء الخدمة العسكرية، ولكنهم لا يعاملون معاملة الكفار إذا لم يكونوا كفاراً، لا تؤخذ أموالهم ما لم يكونوا قد نهبوا أموال غيرهم. وقد أستند أبن تيمية إلى حديث للرسول(ﷺ) في قضية فقهية قانونية مهمة للغاية في القانون المعاصر وهي الدفاع الشرعي:" ومن قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل

دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون حرمته فهو شهيد" حديث). (ص.88/87)

د- **حد السرقة :**

حيث توجد نصوص في القرآن في أقامة حد السرقة، فإن أقامة الحد في العبادات التي لا مناص منها ولا يجوز دفعها والغاية من أقامة الحد هو حماية المجتمع من المنكرات وليس لإبراز هيبة الحكم أو شفاء الغيظ.

هـ- حد الزنا :

وهو خارج أطار الفكر السياسي.

و- حد شرب الخمر :

وهو خارج أطار الفكر السياسي.

ز- ويجد أب تيمية أسلوباً في التعامل معها وهو الاعتماد على السنة أو قياس قدر الضرر بالتعزير وليس له حدود. والتعزير هو إيلام الإنسان بالتوبيخ أو بترك السلام عليه أو هجره.(ص. 111 /117)

ح- **جهاد الكفار /القتال الفاصل:**

وهو جهاد الطائفة الممتنعة، أعداء الله ورسوله، فكل من بلغته دعوة رسول الله إلى دين الله ولم يستحب وجب قتاله استنادا إلى الآية: "(حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه) الأنفال: ٣٩ ولكن القتال خيار غير مستحب في الإسلام كما تقول الآية:" (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ

وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ) البقرة: ٢١٦، وذم أبن تيمية الهاربين من القتال مع المسلمين ووصفهم بالنافقين ومرضى القلوب".(ص.177)

الباب الثاني: حدود وحقوق البشر:

وهو باب فريد من نوعه ويبحث في حقوق الأفراد، فمثل هذه الفصول لم نراها في أعمال فقهية/قانونية كثيرة، وسوف نركز على الأبواب ذات العلاقة بالفكر السياسي فحسب:

أ- النفوس:

حقوق الأشخاص الذين يتعرضون للقتل، القتل شبه العمد(ضرب مفضي إلى موت) ، القتل الخطأ.

ب- الجراح:

وعقوبات الجراح واردة في الحدود ولكن أبن تيمية يشير إلى عدم جواز الوالي أو الحاكم بضرب أحداً من رعيته بدون حد.

ج- الأعراض:

وهو القصاص المقام على السب والشتم، وهي تقيم الحد بالقيام بنفس الفعل، أو العفو والصفح.

د- الفرية وما شابهها:

والفرية بحد ذاتها لا قصاص عليها، ولكن الفرية في قذف المحصنات عليها الحد.

هـ- الأبضاع:

وتدور عن حقوق الزوج في المعاشرة الزوجية.

الأحوال:

وهي أحكام المواريث, والمعاملات (البيع والشراء والوكالات).

ز- المشاورة:

وهنا نصل إلى أهم مباحث أبن تيمية، وجدير بالملاحظة، أن مفكرنا يضع هذا الفصل في باب الأفراد، وتلك مسألة مهمة، فحق الشورى هو للجانبين، على الحاكم أن يستشير ليكون قراره أكثر سلامة، وعلى الأفراد في الحلقات العليا أن يؤدوا الاستشارة، وربما ليست هناك نظرية حكم ملزمة بهذا القدر أو ذاك بقيام الشورى ويضع أبن تيمية ذلك في باب الحقوق.

فالمشاورة أو الشورى هي دون ريب واحدة من أهم فقرات نظام الحكم في الإسلام، وإذ أمرت الشريعة بممارستها، فأن على علماء السياسة المسلمين تطوير هذه النظرية لجعلها ملائمة لكل عصر، فيقول أبن تيمية عن المشاورة : " لا غنى لولي الأمر عن المشاورة " (ص. 157) وقد أمر بها اللـه رسوله(ﷺ) إذ قال : " فاعف عنهم وأستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على اللـه، إن اللـه يحب المتوكلين". 159 ـ آل عمران)، وقال أبو هريرة وهو أحد رواة

الحديث المتقدمين للرسول :" لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من الرسول(ﷺ)"(ص.157)

وتنبئنا مصادر الفكر الإسلامي بأن الشورى في عهد الرسول كانت بأمر من اللـه في كتابه بهدف شد أواصر الشخصيات الإسلامية القيادية(الصحابة) بعضهم لبعض، ومن ثم فأن الرسـول كان يدرك بأنه بذلك يكرس سنة سوف يقتدي بها النظام الإسلامي مـن بعـده، كما أن الرسـول بتلك المشاورات إنما يستنبط منها موقفاً أو قراراً مما لم يرد نـص بـصدد أي قـضية مـن القـضايا التي قد تواجه النظام الإسلامي، كذلك فأن أبـن تيميـة يـذهب إلى أن الحـاكم المـسلم صـاحب القرار ملزم بالاستشارة. وإذا ما قام بالاستشارات بقدرها الـضروري وأعلـن للجمهـور مـا ينبغـي أتباعه حيث طاعته واجبة حسب منهج الـشريعة ولا طاعـة لأحـد خـلاف ذلـك، إذ قـال:" عـلى الحاكم أن يستشير، وإذا بين له بعضهم ما يجب أتباعه من كتاب اللـه وسنة رسـوله أو أجـماع المـسلمين، فعليـه أتبـاع ذلـك ولا طاعـة لأحـد خـلاف ذلـك وإن كـان عظـيماً في الـدين والدنيا."(ص.158)

ولأهمية الشورى في حياة المسلمين السياسية والاجتماعية، وتدليلاً على ذلك، فقد توالت نزول الآيات التي تؤكد أقامة الشورى، والمنازعات،قد أرتـبط أقامـة الـشورى بتجنـب الفـواحش والكبائر: (وَمَا عِندَ اللـهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ {36/42} وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُـمْ يَغْفِـرُونَ {37/42} وَالَّـذِينَ اسْـتَجَابُوا لِـرَبِّهِمْ وَأَقَـامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ) الشورى: ٣٦ - ٣٨.وتيميـة في كافـة مباحثـه مؤشرات الشريعة وهو الملتزم بأهدابها، إذ يلاحظ أن الخلافات التي قـد تنـشأ بـسبب اخـتلاف المصالح وتسبب المنازعات، فتطـرح الآراء عـلى بـساط البحـث والمناقـشة، فـأي مـن تلـك الآراء

كانت أقرب إلى الكتاب والسنة التي يعمل بها، إذ يقول أبن تيمية:" وإذا تنازع المسلمون على أمر فينبغي أن يستخرج كل منهم رأيه ووجه رأيه(التعليل) فأي الآراء كانت أشبه بكتاب اللـه وسنة رسوله عمل به" (ص. 158) كما قال تعالى: " (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللـهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللـهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً) النساء: ٥٩.

ويتطرق أبن تيمية في أطار السياسة الشرعية إلى عدد من أهم مباحث الفكر السياسي الإسلامي سواء كانت في أطار المشاورة أو قضايا وشؤون الدولة والحكم. ومن تلك :

* **أولو الأمر**: وبحسب رأي أبن تيمية ومعطيات عصره، أن أولي الأمر صنفان، الأمراء والعلماء، وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس فعلى كل منهما أن يتحرى فيما يقوله ويفعله طاعة لله ولرسوله وأتباعاً لكتاب اللـه. ومتى أمكن في الحوادث (المشكلة) معرفة ما دل عليه كتاب اللـه والسنة النبوية، كان هو الواجب، وإن لم يكن ذلك يضيق الوقت أو عجز الطالب أو تكافؤ الأدلة عنده أو غير ذلك فله أن يقلد من يرتضي دينه وعلمه وهذا أقوى الأقوال" (ص.159).

وأولو الأمر عند أبن تيمية إذن هم الأمراء والعلماء، أي أن جمع بصفة مبدية القوة والحكمة وهو كل ما يحتاجه القرار السياسي السليم، وتصريف هذا المبدأ على معطيات اليوم يشير، أن أولوا الأمر هم: قادة الفعاليات العامة التي تشير إلى القوة وصلتها بحياة المواطنين، والعلماء هم قادة الفكر والرأي من المفكرين والسياسيين.

ويواصل أبن تيمية طرح أفكار سياسية مهمة إذ يقول: إن صلح الناس واستقامت الأمور ويطلب من هاتين الفئتين (الأمراء والقادة ورجال الحكم) والعلماء، التدقيق فيما يفعلون أو يصرحون به وأن يكون ذلك موافقاً مع أوامر اللـه ورسوله، وإن لم يتمكن الحاكم لأي سبب من الأسباب أن يقوم بتلك المراجعة، فله أن يتخذ قراراً بناء على من يعتقد بكمال علمه وآرائه. بيد أن الشريعة لا تخلو من المرونة(ويدرك أبن تيمية ذلك وهو المعروف بتشدده)، التي تقضيها الظروف حيث جاء في الكتاب: **" فمن أضطر غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه "** 123 البقرة، (وهو بذلك يشير إلى قاعدة سياسية/ قانونية مهمة، إذ تبيح الضرورات المحذورات، وبذلك تمنح السياسة والدبلوماسية الإسلامية المجال للقيام بالمناورات الضرورية في ميدان السياسة وكذلك في قوله:" واتقوا اللـه ما استطعتم " 16 التغابن)، أي الأقرب إلى الصواب، إذا كان بلوغ الصواب مستحيلاً أو جالباً للضرر، والأكثر أمكانا، وهي تزيد من مرونة القائد السياسي الإسلامي سواء في القرار أو في الموقف.

ح- **وجوب اتخاذ الأمارة:**

وبهذا العنوان يصل أبن تيمية إلى ذروته وبنفس الوقت إلى خاتمة كتابه المهم "السياسة الشرعية" والذي سيبقى أحدى الآثار الفكرية الهامة في أطار الدراسات والأبحاث السياسية والفقهية، القانونية السياسية. وليس مصادفة أن يضع أبن تيمية فصل وجوب الأمارة في باب حقوق الأفراد إلى جانب فصل المشاورة، ولا غراوة في ذلك، فالكثير من العلماء والمفكرين الإسلاميين الأوائل وكذلك العديد من الفرق الإسلامية التي تعتبر اتخاذ الأمارة فرض كفاية وهي بذلك من فروض وواجبات الدين.

يستهل أبن تيمية بحثه قائلاً : " يجب أن يعرف الناس أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها فأن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولا بد عند الاجتماع من رأس. حتى قال النبي (ﷺ): " إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم " حديث)، لأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وأمارة وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل والحج وأيام الجمع والأعياد ونصرة المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والأمارة، لذلك قيل: " أن السلطان ضل الله على الأرض" وقيل أيضاً: " ستون سنة من أمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان " (ص.161).

وتعد هذه الفقرة القصيرة هامة للغاية، فهي تؤكد على الضرورة الاجتماعية للنظام والانتظام في إدارة وحكم. كما من المهم التأكيد على أن لا حياة للإنسان إلا من خلال الهيئة الاجتماعية التي تعني السبيل الأوحد لتطوير مصالحهم واحترام الهيئة الاجتماعية وأحكامها. وما مصالح الأفراد المقصودة تلك، سوى النشاط والثقافي وقيام الضرورة الحتمية إلى الحكم والسياسة، وتلك ما تؤكد عليه أحاديث الرسول(ﷺ)، وهي ما قصدها مفكرنا أبن تيمية، ولكن أبحاث أبن تيمية تضل مفتقرة إلى أبراز العامل الاقتصادي في طبيعة العلاقات الاجتماعية وذلك النسيج المؤثر أبلغ التأثير على كنهة التطورات السياسية/ التاريخية والثقافية بصورة عامة.

وقد أهتم الفكر السياسي والفقهي العربي الإسلامي بالنظام والحكم انطلاقا من صلب العقيدة الإسلامية التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ومن الواضح أن ذلك لن يتم إلا بامتلاك القوة وتشكيل نظام ومؤسسات تفرض

تلك التعاليم وتضعها موضع التطبيق، بالإضافة إلى سائر ما يتطلبه الدفاع عن مصالح الأمة والبلاد وإقامة مجتمعها العادل وتطبيق الحدود، لذلك يقول أبن تيمية: " فالواجب اتخاذ الأمارة ديناً وقربة يتقرب فيها إلى اللـه، فأن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرئاسة أو المال بها (ص. 162).

وتنبذ التعاليم الإسلامية أن تكون الرئاسة هدفاً بحد ذاته لإقامة السلطان فردياً وشخصياً، فالمسألة ليست شخصية أو عائلية أو قبلية، فتلك رؤية متخلفة جاء الإسلام ثورة على تلك النظم، وما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث القرآنية والأحاديث التي تنص على هذا التوجه. :" (مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيهْ {28/69} هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيهْ) الحاقة: ٢٨ - ٢٩ وكذلك:" (وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ) البقرة: ٤٨.

ويضع أبن ما تيمية تصنيفاً فريداً في بابه في بابه، في أسهامة ببناء علم السياسة العربي الإسلامي فيكتب قائلاً: إن الناس أربعة أقسام:

القسم الأول: يريد الوصول إلى السلطة من أجل إشاعة الفساد وهو ما لا يرضي اللـه وهؤلاء هم الملوك والحكام الفاسدون.

القسم الثاني: وهو يريد الفساد من غير سلطان وهم المجرمون والسفلة من الناس.

القسم الثالث: وهو يريد السلطان لممارسة النفوذ دون فساد.

القسم الرابع: وهم الفئة الأفضل من الحكام، فهم الذين يسعون إلى الحكم لإقامة شريعة اللـه.

ويقول أبن تيمية بما معناه، بأن سعي المرء إلى المناصب العليا لا يقترن دائما بالنجاح، بل أن ذلك قد يكون سبباً في تدهور مكانته وذلك بسبب أن هدف المرء بالتوصل هو هدف غشوم إذا كانت غايته التسلط على البشر، وفي ذلك يبدو أبن تيمية واضحاً إذ يقول:" إذا كان المقـصود بالمال والسلطان وسيلة للتقرب إلى اللـه، كان ذلك في صلاح الدين والدنيا وبـالعكس يـؤدي إلى فـساد أحـوال النـاس"(ص.166). ويستـشهد بحـديث للرسـول:" إن اللـــه لا ينظـر إلى صـوركم وأموالكم، أنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم" حديث .

وببصيرة العالم، يدرك أبن تيمية، أن الانتهازية هي داء وبيـل في العمـل الـسياسي وإدارة الدولة والسلطات(فيقرر وهو العالم الديني أساساً أن مثل هؤلاء الأفـراد هـم في موقـف المـدان إزاء الشريعة ومجتمع المسلمين وإن هذا يقود بالتالي إلى الحكم الجـائر الظـالم) فيقـول: " فـإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقـرب إلى اللـــه وأنفـاق ذلـك في سـبيله، كـان ذلـك صـلاح الدين والدنيا. وإن إنفراد السلطان عن الدين، والدين عن السلطان، فسدت أحوال النـاس، إنمـا يمتاز أهل طاعة اللـه عن أهل معصيته بالنية والعمل الصالح ولمـا غلـب عـلى الكثـير مـن ولاة الأمور أرادة المال والشرف، صاروا بمعزل عن حقيقة الأيمان وكمال الـدين، ثـم مـنهم مـن غلّـب الدين وأعرض عما لا يتم الدين إلا به من ذلك، ومنهم من رأى حاجته إلى ذلك، فأخذه معرضاً عن الدين لاعتقاده أنه مناف لذلك، وصار الدين عنده في محل الرحمة والذل، لا في محل العلو والعز وكذلك لما غلب على كثير من أهل الـديانتين العجـز عـن تكميـل الـدين والجـزع لمـا قـد يصيبهم في أقامته من البلاء، أستضعف طريقتهم وأستذلها من رأي أنـه لا تقـوم مـصلحته غـيره بها" (ص.166)

ومن هنا تنطلق الدراسات السياسية الإسلامية، في أن العدل هو أساس الحكم، وإن خدمة الأمة وفقاً لما يريده الكتاب والسنة هو الذي يميز الصالح عن الفاسد من الحكام وإن غلبت عليهم شهوة المال والنفوذ والسطوة، تراجعوا عن الكثير من أهداف الشريعة للسلطة والحكم.

ومفكرنا الكبير أبن تيمية، وإن افتقرت أبحاثه(ولا يقلل ذلك من أهميتها) إلى إيضاحات كثيرة في قضايا الأمارة والإمامة والخلافة أبرزها التصرف حيال الأمام أو الأمير الجائر ويقول ذلك صراحة:"أن ستون عاماً من حكم إمام جائر أفضل من ليلة واحدة بر سلطان" ويقول " لو كان لنا دعوة مستجابة لدعونا للسلطان" ومع ذلك فإن أبن تيمية لم يكن خصماً سهلاً للسلطان الجائر ولم يكن مهادناً في كل الأحوال فلم يشفع له علمه أن يقع فريسة بيد السلطان الجائر، فيسجن بسبب آراؤه السياسية ويموت في سجنه مظلوماً .

لا بد لنا أن ندرك أنه ولد ونشأ في عصر مظلم، في عصر سقوط دولة الخلافة، وتسلط الأقوام الهمجية القساة، وتلك مرحلة تدعو إلى توسل الأسباب لجمع القوى والقبول بالحلول الوسط وهي ظروف دعت أبن تيمية ليقبل حتى بالسلطان الجائر أفضل من غياب السلطة الإسلامية، وهو موقف لم يتخذه أبن تيمية لمحاباة السلطات، فقد توفي الرجل في سجنه، بعد نضال في محاولات لإقناع الغزاة بالدين. وبرغم هذه الثغرات والهنات فأن مؤلف أبن تيمية "السياسة الشرعية)سوف يخلده في قائمة علماء ورواد الفكر السياسي العربي الإسلامي.

سيرة تقي الدين أحمد بن تيمية

* **ولد عام** : 1263 /H 661 M . في حران

* **توفي عام** : M 1328/H 728 . في دمشق

* فقيه حنفي ، متأثر بأفكار الأمام أحمد بن حنبل.

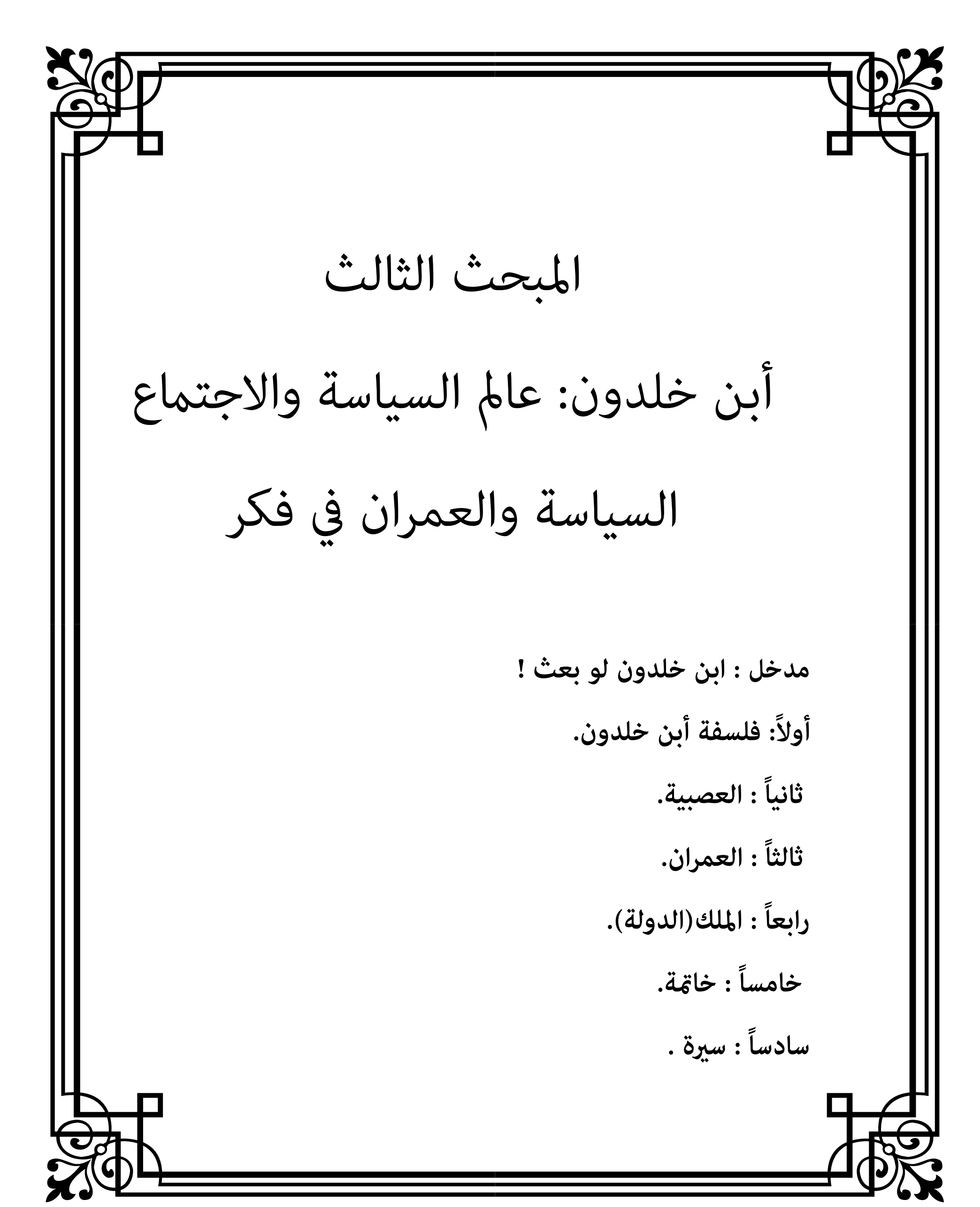
* أمام ومن الأعلام، جدد المذهب.

* ولد في حران وأقام في دمشق حيث أفتى ومارس التدريس.

* أتقن القرآن والحديث، والفقه والكلام وسلك على سنة الأقدمين، ثم منع من التدريس والتعليم.

* له مؤلفات عديدة منها: " الرسائل"، " السياسة الشرعية " و" مجموعة الفتاوى" .

* توفي سجيناً في قلعة دمشق عام 729 هـ/1327 م.



المبحث الثالث

أبن خلدون: عالم السياسة والاجتماع

السياسة والعمران في فكر

مدخل : ابن خلدون لو بعث !

أولاً: فلسفة أبن خلدون.

ثانياً : العصبية.

ثالثاً : العمران.

رابعاً : الملك(الدولة).

خامساً : خاتمة.

سادساً : سيرة .

مدخل : ابن خلدون لو بعث !

يمثل هذا البحث هي محاولة قراءة جديدة لأبحاث أبن خلدون ودراسة مقارنة لبعض أفكاره، ولكن قبل ذلك نجد من الضرورة، بادئ ذي بدء الإشارة إلى ملاحظتين هامتين:

أولاً: العلمية التي امتازت بها أفكار أبن خلدون.

ثانياً: تلاحم وجدلية أرائه وأفكاره.

الأولى : كان أبن خلدون في معظم ما ذهب إليه من أفكار ونظريات مرجحاً للمعطيات العلمية، فهو قد تصدى بحزم العالم الخبير للخرافات جهراً وكذلك للغيبيات، وحذر من تسلل الأساطير بوصفها فرعاً من فروع الأدب إلى علم التاريخ، فنرى أبن خلدون يفند (ص.13/9)(أرقام الصفحات هي من مؤلف أبن خلدون الشهير : المقدمة / بيروت ـ)، بأسلوب منطقي وعلمي لتلك الخرافات والأساطير التي تسللت إلى التاريخ واكتنفته، واتسمت بالتهويل والمبالغة، ومن جهة أخرى، تصدى أبن خلدون للتأويلات المفرطة لأحداث التاريخ، ومن تلك أخبار العمالقة وعاد وثمود ومنها أيضاً إقحام أسم العباسة أخت هرون الرشيد في قضية البرامكة وإقصائهم عن السلطة(ص.15) ويقدم لدحض تلك تحليلاً رائعاً بأن إقصاء البرامكة لم يكن إلا بسبب طغيانهم في السلطة وخلقهم لمراكز نفوذ داخل الدولة. ويذكر أن الخليفة العباسي هرون الرشيد قد تعرض إلى حملة تشويه كبيرة في خلقه وسيرته الشخصية وهو الذي كان يصلي كل يوم مئة ركعة نافلة، ويغزو عاماً ويحج عاماً، ولعل الشعوبية

سعت في هذا المجال من أجل إلحاق الأذى بأكثر الصور إشراقا في التاريخ العربي، ثأراً للبرامكة ذوي الأصول الفارسية.

الثانية : يربط أبن خلدون بين أهداف دراسته ربطاً جدلياً محكماً بالقضايا المركزية الثلاثة التي أتجه صوبها أبن خلدون دراسة وبحثاً وتحليلاً وهي: العصبية ـ الملك ـ العمران، أنما هي أهدافاً ذات صلة جدلية ببعضها البعض، فهو يؤكد أكثر من مرة في كتابه، أن هدف العصبية هو التحضر، والتحضر لا يمكن الوصول إليه إلا بالعمران والتساكن، وهذا يقود إلى ضرورة مادية موضوعية بقيام الحكم ولكل من العناوين الرئيسية الثلاث، فصول صغيرة ومفردات من المدهش أن يستطيع أبن خلدون تشخيصها بدقة، وفي الكثير منها يسبق علماء ومفكري عصره من الأوربيين.

ثم أننا لا بد أن نذكر بحقيقة هامة، هي أن قيمة كل عمل هي بالقياس إلى زمن إنجازه، وقد أنجز أبن خلدون (المقدمة)، وتقع في حوالي 600 ستمائة صفحة في ستة شهور فحسب، إذ أنتهي من تحرير الكتاب في أواسط عام 779 هجري، وهو ما يوافق1397 ميلادي، وذلك يعني أنه قد كرس وقتاً طويلاً ومجهوداً لإنجازه من جهة، بالإضافة إلى توفر الورق والأقلام بدرجة ميسورة، ثم بما تيسر لديه من المعطيات العلمية البسيطة، مفتقراً إلى الموسوعات والقواميس والإحصائيات، وقد أستطاع أن ينجز عملاً ضخماً بكل المقاييس، سيبقى شاهداً على رفعة مكانة المفكر العربي، فأصاب أبن خلدون في أحكامه حيناً، بل أن دقة أحكامه تثير الدهشة، ولكنه أيضاً يجانب الصواب أحياناً ويبتعد عنه في بعض آخر. ولعل مرد ذلك إلى اختلاف الظروف المحيطة والعوامل المسببة واختلاف أهميتها.

وإذا كان لنا أن نسوق رأياً علمياً أكاديمياً في تقيم متانة البحث واستيفائه لشروط الدراسة العلمية، فأن البحث وإن كان واسعاً وشاملاً، وينطوي على البساطة في بعض فصوله الصغيرة بمقاييس معارفنا اليوم، إلا أننا نلاحظ تركيزاً في المباحث الرئيسية، فلم يكن ليدع أن تفوته فكرة جوهرية أو شبه جوهرية، فهو يتبع أساليب بحث راقية، إذ يورد المقدمة التاريخية، ثم يقدم عرضاً نظرياً للمسألة، ويضرب الأمثلة الواقعية على ذلك ويقيم أحياناً المقارنة مع ما يماثلها، وكذلك يتم في أغلب الأحيان بشكل سلس مقنع ممتع إذ يسوق لنا أدلة منطقية عقلية، وفي ذلك لا يبدو لنا متطرفاً أو متعصباً، وليست له قوالب جامدة يصب فيها نظرياته صباً.

وعلى الرغم من أن أبن خلدون قد تعامل مع مباحث سياسية واجتماعية واقتصادية مهمة، وقد ذكرنا أنه تصدى في مختلف جوانب بحثه للخرافات والغيبيات جهراً وضمناً، وهو الذي كان ينهي كافة فصوله بآي من القرآن أو الدعاء بما لا يخلو من الحكمة والبلاغة ويستشهد في أبحاثه بالسور والآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فالفكر الخلدوني يتعامل مع الشريعة بفكر متفتح، مع أنه يوجه نقداً مريراً للمحاولات التي تهدف إلى إقحام الدين بما ليس فيه، فيقول: " إن الرسول (ﷺ)إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات، وقد قال الرسول(ﷺ):" أنتم بأمور دنياكم أعلم" حديث).(ص.494)

إلا أن أبن خلدون حرص في أبحاثة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حرص أن لا يقف في موقف المتناقض مع الشريعة، وفي ذلك يتخذ موقفاً تقدمياً

بوجه الخرافة والشعوذة، يشجب الظلم داعياً إلى إقامة المجتمع العادل فيقول صراحة: " أن الظلم مؤذن بخراب العمران" (ص.286)ثم يقول موضحاً : " أن العدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم فهو يفض إلى الخلل والفساد" (ص. 290)، ليس بصيغ اليتوبيا Utopie ، بل بدولة العدل، ولا يهمه سوى إقامة العدل إذ يقول : " أن الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرف في الأمرين، أما في الدين فمقتضى التكاليف الشرعية، وإما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري الضروري للبشر" (ص.218)، ثم يقول أيضاً: " وذلك أن أحوال العالم والأمم، وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، أنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة من حال إلى حال كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، يقع ذلك في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول " (ص.28)، ثم يطالب بإقامة دولة العدل الاجتماعي : " وأعلم أن الشرع لم يدم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن هذه مفاسد محضورة " . (ص. 192)

ثم يصبح أبن خلدون أكثر تحديداً حيث يقول: "إن الكسب والرزق هو بمقدار الضرورة(فابتغوا عند الله الرزق " 17 العنكبوت) وقال الرسول (ﷺ) (أنما لك ما أكلت فأفنيت أو ليست أو تصدقت فأمضيت" حديث)، ولا يسمى رزقاً إذا لم يحصل به منتفع، وقد أشترط المعتزلة في تسميته رزقاً أن يكون بحيث يصح تملكه وما لا يتملك عندهم لا يسمى رزقاً. وأخرجوا الغصوبات والحرام كله عن أن يسمى شيء منها رزقاً " (ص.381) ويحذر من الصراعات الطبقية ومن الاحتكار وأضراره الاقتصادية والاجتماعية (أنظر ص.397) وهذه الملامح

وغيرها تبعد الفكر الخلدوني عن السكولاستية Schlasticism التي ظهرت في أوربا في القرون الوسطي، وقبيل عصر النهضة، أي بعد أبن خلدون بأكثر من مئة عام، فالسكولاستية تنطوي على عملية لا تخلو من قسرية، تتمثل بإخضاع الفلسفة للفكر الديني(اللاهوت) نبرأ منها مفكرنا الكبير أبن خلدون.

نعم قد يبدو أبن خلدون سكولاستياً، أي بمعنى أنه فعل ما قام به فلاسفة الكنيسة، (أشتهر من السكولاستين الراهب توما الأكويني)ن ولكن الأمر مختلف هنا تماماً، فالفلسفة الإغريقية كانت مزدهرة قبل حلول المسيحية، وقد أنظم الكثير من العاملين في الفلسفة من مختلف الأقطار الأوربية إلى المسيحية في فترات متفاوتة وكانت الوثنية ما تزال منتشرة في أوربا حتى القرن الحادي عشر(فقد دخلت إنكلترا المسيحية عام 605 وفرنسا عام 496 وألمانيا عام 805 وما السكولاستية إلا مساعي هؤلاء الرهبان والفلاسفة وغيرهم ممن حاولوا تجسير المسافة بين الدين المسيحي والمنجزات الفكرية والفلسفية الأوربية قبل الميلاد وبعده.

وكان موقف أبن خلدون تقدمياً أيضاً من محاولات تسريب الخرافات والشعوذة إلى الثقافة الدينية وكذلك من تسلل الأساطير وأراجيف الجهلة والكهانة في الدين، مندداً بالظلم والولاة الظالمين وداعياً إلى إقامة النظام الاجتماعي العادل ساخراً من التأويلات الخاطئة والرجعية للشريعة، ولم ينفك عن محاولة أثبات أن الشريعة تنطوي على خير الإنسان إذا أبعد الدهاقنة أيديهم وكفوا عن التعامل مع الدين بوصفه مؤسسة لجني الأرباح، وفي كل ذلك يظهر بجلاء أن أبن خلدون فيلسوف تقدمي ثوري يؤمن بالتطور أين منها السكولاستية التوفيقية التلفيقية.

لا شك أن الفكر الخلدوني واسع ومتشعب، ولكن وبعد أن تعرفنا في مقدمة مقتضبة على ملامح مؤلفه الهام (المقدمة) فإننا نرى أن أبرز الموضوعات في فكره والتي تنبثق منها أفكاره واتجاهات متشعبة هي ثلاثة محاور:

أولاً : العصبية

ثانياً : العمران .

ثالثاً : الملك(الدولة)

1 - فلسفة أبن خلدون

هو عبد الرحمن بـن محمـد بـن خلـدون، ولـد في تـونس 732هـج / 1332 م وتـوفي في القاهرة سنة 808 هج / 1406 م، سـليل أسرة أندلـسية يعـود أصـلها إلى حـضر مـوت / الـيمن، أقامت في أشبيلية، واشتهر منها رجال علم وسياسة وقضاء، أنهمك في الدراسة وتلقى العلم عـلى يد علماء مهمين في عصره ومـنهم أسـتاذه المفـضل الأبـلي، كـم درس مؤلفـات غـيره مـن علـماء ومفكرين وفلاسفة عرب وفي المقدمة منهم أبن رشد والماوردي، والكنـدي والطرطـوشي، وتوصـل في مطلع شبابه (في الخامسة والعشرين) إلى مناصب رفيعة، ومن خلال العلم والتجربة العمليـة التي تركت في نفسه ما تمكن أن يلج من خلالها على عالم الفكر ليصوغ نظرياته في هذا المجال.

وتلاحمت ثقافة ابن خلدون وغزارة علمه وانحداره أصلاً من أسرة لها أعلام فكر ورجـال حكم وسياسة مع تجاربه الشخـصية المبكـرة، فقـد عـين أبـن خلـدون أميناً للدولـة ثـم رئيـساً للديوان، وبعد ذلك قاضي القضاة وكلف بأحد دواوين القضاء الأعلى، وكل ذلك وهو في السابعة عشر من عمره.[1]

وقد كتب ابن خلدون في شتى المجالات ذات العلاقة بالتطور التاريخ/ الاجتماعي بدرجة رئيسية، ولكن إلى جانب ذلك كانت له أفكار ورؤى سياسية واقتصادية مهمة. ومـن أبـرز آثـاره بلا شك، الكتاب المثير للجـدل والمناقـشة، وللدراسـة أيـضاً: " المقدمـة " الـذي وضـعه كمقدمـة لكتابه "العبر " وفيه أرسى علم التـاريخ والاجـتماع الـسياسي، وقـد قيـل عنـه أنـه خزانـة علـوم اجتماعية وسياسية واقتصادية وأدبية.

وقد قيل الكثير عن هذا العمل الموسوعي، فقد قـال د. فيليـب حتـي في كتابـه مختـصر تاريخ العرب: " كان أبن خلدون أعظم فيلسوف ومؤرخ أطلعه الإسلام وأحد أعظم الفلاسـفة في كل العصور" وقال عنه ج. مارسـيه " إن مقدمـة أبـن خلـدون هـي أحـد أكـثر المؤلفـات ضرورة وأكثرها أهمية من بين المؤلفات التي أنتجها العقـل البـشري" وصـفه المـؤرخ أرنولـد تـوينبي في كتابه "دراسة التاريخ" " أن أبن خلدون قد تصور وصاغ فلسفة هي بلا شك أعظم أنتاج أبدعـه أي ذهن وفي أي عصر وأي بلد".[2]

أما المفكر أيف لاكوست فيعبر في غير مكان عن إعجابه بابن خلدون وعملـه الموسـوعي العبقري قائلاً " لم يطرح أي مؤرخ حتى الآن وبعبارات بمثل هذه الدقة وهذا العمق. أن طبيعة الماضي الحق أنتما هي فهم الماضي البشري، وإن وصف هـذا المـاضي لـيس سـوى التمهيـد لهـذا الفعل الأساسي للمهمة التاريخية".[3]

ثم يقول أيف لاكوست في مكان آخر محللاً طبيعة فكر ابن خلون " وليس بمقدور المـرء إلا أن يكون مأخوذاً بالطابع الجلي العميق لفكر ابن خلدون، فهو كما لاحظنـا لا يعتـبر مجمـل الواقـع بمثابـة تكـدس عـرضي لأشـياء منعزلـة ومـستقلة، بـل بوصـفها مجموعـة مـن الظـواهر المتماسكة المرتبطة ببعضها البعض ارتباطا عضوياً ويتحدد بالـضرورة بـشكل متبـادل، وإن هـذا التداخل المركب خاضع لعملية تطور لا تقل تعقيداً عن تلك الظاهرات".[4]

ويستطرد إيف لاكوست في توضيح رؤى أبن خلدون " إن الرؤية الخلدونية تتلخص بالخطوط الكبرى التالية: ليس التاريخ سوى تعاقب أدوار تطور الحضارة والدولة، وكل من هذه الأدوار يفضي إما إلى الانحدار أو الكارثة. وحتى تطور كل من هذه الحضارات يحمل بذور انهياره، لأن التضامن الاجتماعي وهو قاعدة الدولة يكون قد دمر بواسطة الترف الذي يستسلم إليه المواطنون".[5]

ويعود الفضل لأبن خلدون في اعتبار العناصر الاقتصادية / الاجتماعية في العملية التاريخية والتي لم تكن معروفة قبل أبن خلدون، أو بالأحرى لم تكن مدرجة في دراسة التاريخ والاجتماع السياسي، " فقد أعطى أبن خلدون مركزاً بالغ الأهمية لدراسة الشروط الاقتصادية والاجتماعية وهو من أوائل، ما لم يكن الأول فعلاً، من تفحص المجتمع بعزلة عن الاهتمامات العملية أو المعيارية[6]. وينتهي لاكوست إلى الإقرار " أن توقعاته هي تحقيق علمي الطابع بلا ريب، وأن مؤلف أبن خلدون يسجل ظهور التاريخ بوصفه علماً ".

وقد أصاب الدكتور ميشال سليمان مترجم كتاب العلامة ابن خلدون الحقيقة بتشخيصه " أن الشيء الخارق في فكر أبن خلدون، هو انه بالفعل طرح بوضوح على حد ما عدداً من المسائل التي يطرحها المؤرخون الحاليون، وأنه بحث عن أجوبة لهذه المسائل الحساسة في تحليل البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولكن وبسبب القدم وفقدان حدود المقارنة ولأنه عاش في القرن الرابع عشر وليس في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، فإن أبن خلدون برغم عبقريته لم يستطع أن يضع حكماً إشكاليا دقيقاً وكاملاً، كما أنه لم يستطع أن يكون مفاهيم دقيقة، وقد أثار براهين دون أن يتمكن من إكمالها أو دون أن

يفصل ما بينها بدقة، وهو ما نقوم به اليوم، لقد حدس بالأحداث السياسية ولكن كان مستحيلاً في زمنه الذهاب إلى ما هو ابعد من ذلك. إن فكرة ليبدو أحياناً متناقضاً غير أن بعض تناقضاته ليست سوى ظاهرية ويكفي تحليل فطن من أجل حلها ولكن فيها ثمة ما أكثر عمقاً لذلك ينبغي أن لا نتجنبها".[7]

وبادئ ذي بدء، لابد أن نذكر بحقيقة هامة، هي أن قيمة كل عمل هي بالقياس إلى زمن إنجازه، وقد أنجز ابن خلدون القسم الأعظم من المقدمة في قلعة تاورزوت في المغرب بين شهري تموز وتشرين الثاني(خمسة شهور) عام 1377، وهي تنظم في ثلاث كتب، دونّ أثنين منها بين 1375 و1378، ووضع الثالث عقب ذلك بمدة طويلة، وربما تم له ذلك في مصر. والكتاب الثالث مخصص للحقوق وللاهوت والفلسفة والعلوم الخالصة ومناهج التعليم والبلاغة والأدب وغير ذلك.

والمقدمة التي بين أيدينا هي في حوالي 600 صفحة، تقع في ست فصول رئيسية، وهو عمل ضخم موسوعي، وذلك يعني أنه كرس وقتاً وجهداً بما تيسر له من المعطيات العلمية البسيطة (قواميس وأطالس وإحصائيات) وأستطاع أن ينجز عملاً سيبقى شاهداً على رفعة ومكانة الفكر العربي. وقد أصاب أبن خلدون في أحكام معظم الأحيان، بل أن دقة أحكامه واستنتاجاته تثير الدهشة. ولكنه يجانب الصواب أحياناً ويبتعد عنه حيناً آخر، ولعل مرد ذلك اختلاف المحيط والعوامل المسببة واختلاف أهميتها.

وإذا كان لنا أن نسوق رأياً علمياً أكاديمياً في تقيم متانة البحث واستيفاؤه لشروط الدراسة العلمية، فإن البحث وإن كان واسعاً وشاملاً، وينطوي على البساطة في بعض فصوله الجانبية الصغيرة، إلا أننا نلاحظ تركيزاً في المباحث

الرئيسية، فلم يكن ليدع أن تفوته فكرة جوهرية أو شبه جوهرية. فهو يتبع أساليب بحث ممتازة، إذ يورد المقدمة التاريخية، ثم يقدم عرضاً للمسالة ويضرب الأمثلة الواقعية على ذلك، ويقيم أحياناً المقارنة مع ما يماثلها، وكل ذلك يتم في أغلب الأحيان بشكل سلس مقنع إذ يسوق لنا أدلة منطقية عقلية، وفي ذلك لا يبدو متطرفاً أو متعصباً، وليست له قوالب جامدة يصب فيها نظرياته صباً.

وعلى الرغم من أن ابن خلدون قد تعامل مع مباحث سياسية واجتماعية واقتصادية مهمة، وقد تصدى في مختلف جوانب بحثه للخرافات والغيبيات ضمناً وجهاراً، وهو الذي ينهي كافة فصوله بآي من القرآن والدعاء بما لا يخلو من الحكمة والبلاغة ويستشهد في أبحاثه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فالفكر الخلدوني يتعامل مع الشريعة بفكر منفتح، مع أنه يوجه نقداً مريراً للمحاولات التي تهدف إلى إقحام الدين بما ليس فيه، فيقول : إن الرسول محمد إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات. وقد قال الرسول " أنتم بأمور دنياكم أعلم " حديث ـ).[8]

إلا أن أبن خلدون في أبحاثه السياسية والاقتصادية والاجتماعية حرص أن لا يقف في موقف المتناقض مع الشريعة، وفي ذلك يتخذ موقفاً تقدمياً يقف بوجه الخرافة والشعوذة يشجب الظلم داعياً إلى إقامة مجتمع عادل، فيقول صراحة:" إن الظلم مؤذن بخراب العمران(الحضارة) " ثم يقول موضحاً " إن العدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم فهو يفضي على الخلل والفساد ".

وليس بصيغ اليتوبيا الخيالية Utopie، بل بدولة العدل، ولا يهمه كثيراً سوى إقامة العدل غذ يقول " إن الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا. فصاحب الشرع متصرف في الأمرين. أما في الدين فمقتضى التكاليف الشرعية، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري الضروري للبشر "، ثم يقول " وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، غنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، يتبع ذلك في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول".[9]

ويطالب أبن خلدون بدولة العدل الاجتماعي قائلاً:" وأعلم أن الشرع لم يدم الملك لذاته، ولاحظ القيان به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن هذه مفاسد محظورة ". ثم يصبح أكثر تحديداً حيث يقول " إن الكسب والرزق هو بمقدار الضرورة(فابتغوا عند الله الرزق ـ 17 ـ العنكبوت). وقال الرسول (ﷺ) " إنما لك ما أكلت فأفتيت أو لبست أو تصدقت فأفضيت" ـ حديث) ويسمى رزقاً إذا لم يحصل به منتفع، وقد اشترط المعتزلة في تسميته رزقاً أن يكون بحيث يصح تملكه وما يمتلك عندهم لا يسمى رزقاً وأخرجوا الغصوبات والحرام كله عن أن يسمى شيئاً منها رزقاً.[10]

بهذه الدرجة من الوضوح ينظر أبن خلدون إلى العدل الاجتماعي، ويحذر من الصراعات الطبقية ومن الاحتكار وأضراره الاقتصادية والاجتماعية(انظر المقدمة ص. 396)، هذه الملامح وغيرها تبعد الفكر الخلدوني عن السكولاستية Schoolasticالتي ظهرت في أوربا في العصور الوسطى وقبيل عصر النهضة،

أي بعد أبن خلون بأكثر من مئة عام، فالسكولاستية تنطوي على عملية لا تخلو من القسر بإخضاع الفلسفة للفكر الديني (اللاهوت) نبرأ منها مفكرنا الكبير.

نعم، قد يبدو ابن خلدون سكولاستياً في ملاحظة سطحية عابرة، ولكن الأمر مختلف هنا تماماً، فالفلسفة الإغريقية والرومانية كانت مزدهرة قبل حلول المسيحية وانتشارها بقرون كثيرة(أنظمت الشعوب الأوربية إلى المسيحية في أوقات مختلفة. والوثنية كانت منتشرة في أوربا حتى القرن الحادي عشر: ودخلت إنكلترا المسيحية عام 605 م، وفرنسا عام 496 م وألمانيا عام 805 م).(11)وما السكولاستية إلا مساعي هؤلاء الفلاسفة والرهبان ممن حاولوا تجسير المسافة بين الدين المسيحي والمنجزات الفكرية والفلسفية الأوربية قبل الميلاد وبعده.

ويؤيدنا فيما نذهب إليه إيف لاكوست بقوله " إن منهج أبن خلدون التاريخي الخالص، هو في الواقع تجريبي بشكل أساسي، فهو بتخليه عن المذهب المدرسي(السكولاستي) قد أسس تفكيره على ملاحظاته الخاصة. وقد استشرف أبن خلدون أن الواقع التاريخي إنما هو تطور جدلي، فهو تسجيل ظهور علم التاريخ".

وقد وقف أبن خلدون موقفاً تقدمياً من محاولات تسريب الخرافات والشعوذة على الحياة الدينية وكذلك من تسلل لأراجيف الجهلة والكهانة في الدين، منددا بالظلم والولاة الظالمين وداعياً إلى إقامة النظام الاجتماعي العادل ساخراً من التأويلات الخاطئة والرجعية للشريعة. ولم ينفك عن محاولات أثبات أن الشريعة تنطوي على خير الإنسان، إذا ابعد الدهاقنة أيديهم وكفوا عن

التعامل مع الدين بوصفه مؤسسة لجني الأرباح، وفي كل ذلك يظهر ابن خلدون كفيلسوف تقدمي ثوري يؤمن بالتطور أين منها السكولاستية التوفيقية التلفيقية.

وإذا كان من المتعذر تماماً استعراض فكر أبن خلدون في صفحات قليلة، لن تغني مطلقاً عن دراسة مؤلفه بصورة مباشرة، وإذ ما زال هذا المفكر يشغل العلماء والمفكرين المعاصرين، ويتزايد الاهتمام بالمستوى الرفيع لمنجزاته العلمية، ولا شيء يمكن أن يغني عن دراسة آثار ابن خلدون واستنباط أراء ومفاهيم ورؤى جديدة، وما عملنا هذا إلا في إطار عرض أهمية فكر ابن خلدون والخطوط العامة الرئيسية ودراسة مقارنة لأفكاره. وهنا لا لنا أن نؤشر ملاحظتين هامتين :

1 . العلمية التي اتسمت بها أفكار أبن خلدون، والذي كان كما لاحظنا مرجحاً للمعطيات العلمية في تصديه للخرافات والغيبيات من تسللها على التاريخ.

2 . تلاحم وجدلية آراؤه وأفكاره، حيث يربط أبن خلدون بين الأهداف التي تناولها ربطاً جدلياً محكماً. ومن بين أهم محاور أبحاثه، بتقديرنا، هي:

*** العصبية**

*** الملك**

*** العمران**

2 - العصبية

لا بد لنا من وضع تعريف واضح لمفهوم العصبية من أجل أقامة تحليل مجز لما هـدف إليه أبن خلدون في واحدة من أبرز مباحثه السياسية / الاجتماعية. فالعـصبية كـما فهمهـا أبـن خلدون هي العصبية القبلية، وهي القوة الناجمة عن تضامن قبيلة، أسرة ضمن قبيلة(فخذ)، أو ربما تلجأ قبيلة كبيرة إلى قيـادة تحـالف Confederation لقبائـل أصـغر منهـا، تتـولى فيـه الـدور القيادي وتهدف العصبية للقبيلـة الواحـدة، أو التحـالف القـبلي إلى تـأمين المـصالح الاقتـصادية بالدرجة الأولى (مراعي ـ مصادر مياه ـ طرق تجـارة)، ثـم مـصالحها الـسياسية، الاجتماعيـة وفي مقدمة وسائلها لذلك، هي التوصل إلى النفوذ السياسي والحكم، وفي ذلك يقـول أبـن خلـدون: " أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلبة، والغلبة أنما تكون بالعصبية، فلا بد مـن الرئاسـة عـلى القـوم، أن تكون عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة ". (ص.132)

كانـت العـصبية القبليـة في واقـع الحـال هـي القـوة المحركـة للحيـاة الـسياسية والاقتصادية منذ أقدم العصور، وفهـم هـذه الحقيقـة يمثـل المـدخل الرئيـسي لأدراك سـائر التطورات المهمة على مسرح الأحداث السياسية، وطبعت تلك الأحداث بطابعها منذ أقـدم العصور حيثما نشأت حضارات ودول ومدن، سـواء في وادي الرافـدين، أو في بـلاد الـشام أو وادي النيل حيث لم تكن دول المدن، حكم الأسر(السلالات) Dynasty إلا فقـرة في مسلـسل طويل، تطورت فيه أنظمـة الحكـم مـن أنظمـة حكـم، المعبـد ـ تحـالف المعبـد والقـصر ـ القصر، إلى بروز قوة الحكـم مترافقـة مـع تطـور نظـري /سـياسي، مـن الحلـول الإلهـي، إلى التفويض الإلهي، إلى مرحلة لعبت فيه قبائل سـامية كانـت قـد نزحـت في فـترات متفاوتـة مـن شـبه الجزيـرة العربيـة: العمـوريين ـ الآراميـين ـ الكنعـانيين ـ الفينيقيـين ـ الأنبـاط ـ

اللخميين ـ قبائل كنـدة، أدوراً أتـسمت بالأهميـة الـسياسية في الهيمنـة عـلى مقـدرات الحكـم والنفوذ الاقتصادي.

وفي شبه الجزيرة العربية لعبـت قبائـل حمـير ومـضر وعـدنان والقبائـل المتفرعـة عنهـا وأشهرها قريش، أدواراً حاسمة في التطور السياسي والاقتصادي لشبه الجزيرة العربية والكيانـات السياسية التي قامت بها، وفي دول الـشمال لعبـت قبائـل عربيـة، المنـاذرة والغـساسنة وغيرهـا أدواراً مماثلة في تلك الأرجاء لفترات طويلة حتى بزوغ فجر الإسلام حيث كانـت العـصبية تمثـل القاسم المشترك الرئيسي الذي يجمع عناصر قبيلـة معينـة في مواجهـة صـعوبات الحيـاة في ظـل انعدام وجود سلطات واضحة المعالم في مجتمعات تحكمها قوانين عرفية (غير مكتوبة).

وفي مجتمعات متخلفة تبدو فيها التشكيلات الاجتماعية/ الطبقية غير متكاملة وضعيفة واهية، حيث لا تمثل اللغة والثقافة إلا هوامش بـسيطة فيهـا، مثلـت العـصبية القبليـة الربـاط الأكثر حضوراً ووضوحاً بي أفراد القبيلة أو الأسرة، وعلى هذا الأسـاس وكمثـال واقعـي وتقريبـي، لعبت قريش الدور القيادي في وسط شبه الجزيـرة العربيـة الـذي يـضم مثلـث مكـة ـ يـثرب ـ الطائف، وكان لها النفوذ الاقتصادي المتمثـل بالهيمنـة عـلى التجـارة بوصـفها نـشاطاً اقتـصاديا رئيسياً حتمته الظروف الطبيعية والنفوذ السياسي بوصفهم سـدنة الكعبـة ومـا يتبـع ذلـك مـن مزايا قيادية.

ومن هذه المقدمة المقتضبة ندرك أن العصبية كانت العنصر الأساسي في قوة القبائل، وفي تأسيس المدن (الحواضر) وبالتالي أقامة أنظمة حكم بصرف النظر عن درجة تقدم تلك الأنظمة في تلك الحقب من التاريخ القديم (ق.م) أو في القرون الميلادية التي سبقت ظهور الإسلام الذي أحدث تغيراً شاملاً في حياة العرب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومن ضمن تلك المفاهيم التي تعرضت للتطور: العصبية.

وقد مثل الإسلام رابطة جديدة غير مألوفة في المجتمع العربي القائم حتى ذلك الوقت على العصبية القبلية كولاء سياسي، ونظام العبادة كان يتبع تعدد القوى الغيبية Polydamoaism، فجاء الإسلام بالتوحيد والمساواة والعدالة الاجتماعية وإقامة الحق وسلسلة من النظم الاجتماعية والاقتصادية تناولت الكثير من القوانين العرفية التي كانت سائدة، بالتعديل الواسع النطاق، أو الإلغاء في معظمها وإحلال نظم جديدة مثلها دستور الإسلام القائم أساسا على القرآن بوصفه تعاليم إلهية وأفعال الرسول بوصفها مفسر ومتمم لتلك القوانين كمنهج للحياة أطلق عليه الشريعة.

وعندما يساوي الإسلام السياسي بين العبد والحر، بل يفضل العبد المؤمن الملتزم على زعيم قبيلة مشرك، أو أقل مساهمة في العمل، والمقياس هو أساس الالتزام بالإسلام تكرسها هذه الآية:" لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة " 3 الممتحنة) وكذلك: " إن أكرمكم عند الله اتقاكم " 13 الحجرات) ، ولم تكن لتؤدي هذه التعاليم الجديدة إلا إلى أضعاف قيمة الولاء للقبيلة وأضعاف العصبية القبلية مقابل تصاعد الولاء للإسلام والجماعة الإسلامية ولاحقاً للدولة الإسلامية بعد هجرة الرسول إلى المدينة.

وفي حديث له يعزز بها الرابطة الجديدة يقول الرسول(ﷺ): " أن اللـه أذهـب عـنكم عبّية (غلاظة)الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تـراب " حـديث). إذن فالعـصبية القبلية كانت سائدة قبل الإسلام، تعرضت الآن إلى الضعف ولكنها سوف لن تتلاشى، بـل أضـيف إليها عصبية الإسلام وإلى ذلك يشير لأبن خلدون قائلاً: " إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها على قوة العـصبية " و " أن الاجـتماع الـديني ضـاعف قـوة عـصبيتهم بالأستبـصار والاسـتماتة " ص. 158) فـأبن خلـدون أدرك إذن أهميـة العامـل الـديني كعامـل مـضاف، وهـو الـذي يعتـبر العصبية أحد أركان وأسس الدولة وهي تفضي إلى الإسناد والتضامن وبالتالي فأنهـا أحـد عنـاصر القوة الأساسية في السلطة والغلبة والنزاعات والحروب، فالإسلام قد أصبح حقيقة كبيرة في حيـاة العرب الـسياسية والثقافيـة، وهـذه الحقيقـة يقـر بهـا أبـن خلـدون ولا يعتبرهـا متناقـضة مـع العصبية القبلية بل هي معززة لها.

والعصبية الإسلامية بوصفها رابطاً أساسـياً سـوف لـن تبقـى عـلى ذات الدرجـة مـن القـوة والتأثير، وفور وفاة الرسول(ﷺ) طرحت الزعامة والرئاسة(خلافة الرسـول) نفـسها بوصـفها قـضية سياسية مهمة من خلال تعدد المرشحين، وهنا عادت العصبية لتلعب دورها، وإن كانت أقـل حـدة من عهد الجاهلية، وها يعني أن الإسلام لم يلغ العصبية تماماً لعمق جذورها في حياة العـرب، نعـم أضاف إليها وشذب منها وقلص من حدة الولاء، ولكن دون إلغائها، فسرعان مـا عـادت لتطفـوا إلى السطح تدريجياً مع اشتداد سرعة إيقاع التطورات الاقتصادية والاجتماعية في الحياة العربيـة، تلـك التطورات التي جاءت مع رياح التغيرات في غضون فترة قصيرة جداً، تلك التي كانـت كبـيرة لدرجـة لا بـد أن تخلـف آثـاراً مهمـة. وإذا كـان تقـديم معطيـات دقيقـة عـن نتـائج هـذا التطـور

الكبير يفوق مهمتنا في هذا المجال، فأن أبن خلدون يذكر: " أن الفارس الواحد منهم يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألف من الذهب، فيما كانت حياتهم قبل الإسلام بسيطة في شبه الجزيرة العربية، ولم يكونوا يعهدوا أكل الدجاج مثلاً، وكانت المناخل مفقودة عندهم، فيأكلون الحنطة بنخالتها "ص.104).

وأبن خلدون من قلائل المفكرين على الصعيد العربي والعالمي إذ أكتشف في عهد مبكر ما للتحولات الاقتصادية من أهمية كبيرة على الصعيد السياسي والاجتماعي والتحولات السكانية(الديموغرافية)، وفي ذلك يقدم أبن خلدون معطيات مهمة، **فيذكر أن عدد السكان العرب في شبه الجزيرة العربية كان في عهد النبوة 150 ألفاً وبقدرهم من مضر وقحطان، في حين سار المعتصم بن الرشيد (الخليفة العباسي الثامن) بعد ثلاثة قرون بجيش تعداده 900 ألف جندي** لفتح عمورية.(ص.175). وقد أستمر العامل الاقتصادي يتصاعد في تأثيره وأهميته داخل المجتمع العربي الإسلامي ومعززاً لدور العصبية القبلية.

إلا أن أبن خلدون، وبنوع من الاعتراف بالتطور التاريخي يقر: " أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك (الحكم) " .(ص.139)، وبرأيه لا بد من عصبية لإبقاء الدولة وحمايتها من الاندثار والتلاشي فيقول :" أن كل أمر تحمل عليه الكافة لابد له من العصبية " (ص.169)والكافة هنا هم (الشعب)، والعصبية هي القاسم المشترك الأعظم التي تجمع بين مجموعة بشرية، والعصبية هنا يتسع مفهومها إلى العصبية الشاملة، فقد تجاوزت مسألة العصبية الصغيرة، عصبة الأسر والقبائل، فيعترف أبن خلدون بضرورة انبثاق عصبية واحدة تقود العصبيات الصغيرة وكأنها عصبية واحدة وإلا حدث الاختلاف والتنازع "

(ص.139)، لذلك فهو يؤكد أن اندثار دولة بني أمية بالأندلس حدث عندما انقرضت العصبية القبلية وأستبد كل أمير بقطره.(ص.156)

إلا أن أبن خلدون العظيم لم يبلغ درجة تسمية الأمور بمسمياتها الحقيقية، ويقترب من درجة الكمال، فيقول: " والعصبية هنا متآلفة من عصبيات كثيرة، تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها، فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرهما جميعاً من ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلبة على الناس ولكل قوم أهل بيت ورئاسة فيهم(ص.166)، وكأن أبن خلدون يريد أن يبشر ببزوغ فجر جديد ، هو فجر الدولة القومية، ولكن الأمر ما يزال مبكراً على ذلك رغم أنه يبدي امتعاضه من العباسيين إذ يقول :" فأن عصبة العرب كانت قد فسدت لعهد ودولة المعتصم وأبنه الواثق واستظهارهم ذلك أنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم " (ص.155)، فأن مفهوم الدولة القومية عنده ما زالت غائمة وغير واضحة المعالم، فهو يبذل وقتاً وجهداً كبيرين في التذمر من البدو ويستغرق ذلك منه الكثير،فالمسألة الجوهرية في عهده كانت حمل البدو الأعراب على الاستيطان والكف عن حياة الحل والترحال التي لا تساهم قطعاً في بناء مدن وبالتالي حضارات، البدو بحياتهم الخشنة ذات الاهتمام البسيط بالإنتاج الزراعي وبالمنجزات الثقافية.

إن استطرادا في دراسة العصبية ستأخذنا إلى إنضاج أفكار عن الأمة ودراسة الخصائص التي تشترك فيها أمة ما وتلك مسألة لم يبحثها مفكرنا الكبير بوضوح كاف، وكفى أنه قدم لنا هذه الدراسة الفريدة الرائعة، وقدم بحوث استهلالية مهمة، منها مباحثه في العمران التي تصلح للمزيد من البحوث والدراسات.

3 - العمران

يحتل العمران مكانة هامة في الفكر الخلدوني، فهو يعتقد أن القبائل البدوية بأسلوب ونمط معيشتها في الحل والترحال بحثاً عن الماء والكلاء، بمجاميع صغيرة لا تتعدى الأسرة الواحدة أو بضع أسر، تسكن الخيام، تتجول في مساحات شاسعة من الأرض تحكمهم قوانين عرفية، يتعاملون اقتصاديا بشكل بدائي قائم على المقايضة في معظم الأحيان، وحياة ابتدائية كهذه سوف لن تتيح تطوراً مهماً لا في وسائل الإنتاج ولا في حجم الإنتاج ولن تساهم بدرجة ملحوظة في تطوير الملامح الحضارية والحياة الإنسانية ومتطلباتها، بل على العكس، فأن وجود مجاميع منهم، إنما تمثل عناصر الشد إلى الخلف والتخلف.

وابتداء، فأن أبن خلدون يقر بحقيقة مهمة في علم الاجتماع أكدها وقررها مفكرنا الكبير، أن الإنسان مدني بالطبع، بل أنه يقرر أمراً مهماً آخر، إذ يقول، أن حقيقة التاريخ أنما هو نتاج اجتماع البشر ويطلق عليه الاجتماع الإنساني، وما حضارة العالم وتقدمه إلا نتاج عن ذلك الاجتماع. أن هذه حقائق علمية كبيرة يذكرها أبن خلدون قائلاً: " أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ، أنه خبرعن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يتعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ".(ص.35)

ويضيف: أبن خلدون شروح علمية في معنى العمران إذ يقول: " العمـران هـو التـساكن والتنازل في مصر أو حله للأنس بالعـشير واقتـضاء الحاجـات لمـا في طبـاعهم مـن التعـاون عـلى المعاش " ثم أنه يشرح سبب اهتمامه بالوضع الاقتصادي وتقديمه عـلى سـائر العوامـل الأخـرى قائلاً: " أما تقديم المعـاش فـلأن المعـاش ضروري طبيعـي ". ويـضيف : " أن الاجـتماع الإنـساني ضروري، والمدينة هي معنى العمران " .(ص.41)

إذن مفكرنا قد توصل إلى ثلاثة حقائق مهمة ستكون حجـر الزاويـة في الفكـر الخلـدوني وفي دراسات غزيرة لاحقة:

1. أن الإنسان مدني بالطبع.
2. أن الاجتماع الإنساني ضروري وهو أساس تاريخ العالم.
3. أن العامل الاقتصادي هو العامل الأساس المحرك للتاريخ والحضارة.

وبادئ ذي بدء، يضع أبن خلدون ذلك في مقدمة كتابه، إذ يحذر من المبالغـة والتهويـل في تـسجيل المعطيـات التاريخيـة وبالتـالي لا يمكـن الركـون إلى صـحة التحلـيلات الناجمـة عـن معطيات غير صحيحة، ويمنحنا أبن خلدون قانوناً في تحليل المعطيات بقوله: " إن بطلان الـدليل يؤذن ببطلان المدلول " (ص.465)، ويحذر من مختلف اتجاهات الأخبار المشوهة منها:

* التزمت بالآراء والمذاهب.
* الثقة غير الكافية بناقلي الأخبار.
* التوهم والتصور الخاطئ.
* تقرب الكاتب من أصحاب الأمر.
* ثم يضع أبن خلدون سـبباً آخـر نعتـبره الأهـم: "الجهـل بطبـائع الأحـوال في العمـران ".(ص.35)

فالأحكام العاطفية السريعة ليست من صفات أبن خلدون الذي تشيع الرصانة والتثبت في كل ما ذهب إليه من أراء، وهو أيضاً واسع الإطلاع والعلم، وقد حصل على ذلك من خلال مطالعاته الكثيرة وأسفاره العديدة ودراساته ومناصبه المهمة.

وانطلاقا من الحقائق العلمية الأساسية الثلاثة السالفة الذكر، يصوغ أبن خلدون أفكاره صياغة جدلية إذ تطرح نفسها بوصفها وحدة يصعب فك التحامها، فلأن الإنسان مدني بالطبع، فهو ينزع إلى العمران والتساكن، وتلك حتمية تقودها مدينته، وعندما يؤكد على العامل الاقتصادي بوصفه محركاً أساسياً في عملية العمران، فهو بذلك يضع نفسه في مصاف أوائل المفكرين وفلاسفة المادية في التاريخ القديم والحديث.

وعلى مدى فصل كامل يطرح أبن خلدون فكرة طالما جرت مناقشتها في عصرنا الحالي، وهو أهمية العوامل الجغرافية والمناخية وخلاصة ما يقرره أبن خلدون هو: " أن للطقس ومدار الشمس وموقع البلدان على الخارطة أثراً مهماً على العمران والتحضر " (ص.45)، وما زالت هناك دوائر سياسية واقتصادية تعتقد أن لهذا الأمر أهمية حاسمة، وهناك نظرية الشمال الغني المتقدم، والجنوب الفقير المتخلف، يقدم أصحاب تلك النظريات أسانيد علمية، إلا أننا نعتقد أن هذه الآراء لا يصح اعتبارها قوانين نهائية، وإلا ما سبب تقدم أستراليا وهي جنوبية الموقع، وجنوب أفريقيا وهي جنوبية في قارتها، وأمثلة أخرى كثيرة، فالعامل الأساسي للتخلف هو النهب الإمبريالي والاستعماري للشعوب التي سقطت ضحية للمستعمرين وأطماعهم التي لا تعرف الحدود.

إلا أن أبن خلدون يبدي تذمراً ويصب جام غـضبه عـلى البـدو، ومـع أنـه يحـترم سـلامة طويتهم فيذكر: " إن البدو أقدم من الحضر والبـدو هـم المقتـصرون في حيـاتهم عـلى الظـروف وعاجزون عما فوقه والضرورة أصل، والكمال فرع ناشئ، لذلك التمدن غايـة البـدوي والحـضارة هي نهاية العمران والبدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر".(ص.122)، غير أن أبن خلدون الـذي يمتدحهم ويشيد بخصالهم وشجاعتهم، إلا أنه يـصفهم أكـثر مـن مـرة في كتابـه بـالتخلف وقلـة التحضر.

وفي مدينة أبن خلدون تنشأ ضرورة إلى ممارسـة الـسياسة وإلى ضرورة وجـود الـسياسي، فالدولة ضرورة قادت العصبية إليها بحكم الحتمية، والحكومة ضرورة أخرى وإلا فأن: " الفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران " (ص.150)، وعندما توجد الحكومة يوجد السياسي وهـي المهنـة يقوم صاحبها بتسويس الناس وتجعلهم على طريق سوي لزيـادة العمـران وكـف الفـساد وعـن تلاحم وجدلية هذه الفعاليات، يكتب أبـن خلـدون قـائلاً : " فالدولـة دون العمـران لا تتـصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر لما في طباع البشر مـن العـدوان الـداعي إلى الـوازع فتتعـين السياسة لذلك، أما الشريعة أو الملكية وهو معنى الدولة " . (ص.376)

والـضرورة الحتميـة تـدعو إلى شخـصيات تقـود الدولـة حيـث تتعامـل مـع سـائر العنـاصر الاقتـصادية والاجتماعيـة في الدولـة، أي أن تـسوس الأمـور والعلاقـات، فالـضرورة تفـرز الـسياسي، ويفلسف أبن خلدون موقف السياسي إذ يدعو إلى أتباع الحكمة والمرونة وأن يكون متوازناً في أحكامـه وقراراته ويضع لـذلك قاعـدة:" إرهـاف الحـد مـضر بالملـك ومفـسد لـه "(ص.188) وفيهـا يحـث أبـن

خلدون السياسي على التوازن، وأن لا يكون قاهراً جباراً يشمل الناس بالخوف والذل فينفضوا عنه، وأن لا يكون بالمقابل مبالغاً في الليونة رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم فيلوذون به"، ثم يستشهد أبن خلدون بحديث للرسول (ﷺ) : سيروا على سير أضعفكم " وهي عبارة عن نصيحة للقائد السياسي المسلم بعد المغالاة والتطرف، والاقتصاد بالقوة، وهو مبدأ مهم من مبادئ السياسة والإستراتيجية المعاصرة.

أبن خلدون صفات السياسي الصالح: " يتنافسون في الخير، وصفاته، قي الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر وحمل الكل وكسب المعدم والصبر على المكارة والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عندما يحددونه عن فعل أو ترك وحسن الظن بهم والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه وأنصاف المستضعفين من أنفسهم وسماع شكوى المستغيثين والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليه وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك". (ص.143)

وتبلغ مرونة أبن خلدون وبعد نظره وتحليه بحكمة العالم ذروتها عندما يطالب بدستور وضعي وقوانين إلى جانب الشريعة، بأن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره إذ يقول:" أعلم أنه تقدم لنا في غير موضع، أن اجتماع البشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لابد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيهم، تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند اللـه بوجوب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها " (ص.303/

302)، ويطلق أبن خلدون على القوانين الوضعية (السياسة المدنية) ويقول عن هذه السياسة : " وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وغيره. " (ص.303)

ولكن أبن خلدون لم يتجاهل أن يدب الفساد والظلم في مدينته الواقعية، بل ويستشهد بإحدى أبيات الشاعر المتنبي الشهيرة:

الظلم من شيم النفوس وإن تجد ذا عفة فلعلّة لا يظلم

ولا يطرح أبن خلدون نفسه بوصفه مفكراً اجتماعيا وسياسياً فحسب، بل وداعية لإنهاء الظلم، ودوافعه هنا ليست إنسانية عاطفية فحسب، بل أنه يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يكتب: " أن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي إلى فساد النوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فأنها مبنية كلها على المحافظة على العمران " (ص.39)

ومفكراً وفيلسوفاً كابن خلدون سوف لن يهتم كثيراً للظلم في حالاته الفردية العرضية البسيطة، بل أن عمق فكرة وشموليته سوف تدعوانه يتصدى للظلم الاجتماعي الكبير، أنه يطالب بالعدالة والمساواة وضرب الفساد السياسي. ومجتمع يحترم فيه الإنسان ورأيه وأرادته وكرامته وموقفه الثقافي، وهي لب قضية حقوق الإنسان المعاصرة.

يبدأ أبن خلدون بالتصدي للأرستقراطية القبلية التي أسست الدول والمدن واستولت على الأراضي القليلة الصالحة للزراعة، وهيمنت على

الأوضاع الاقتصادية، لذلك يقول أبن خلدون: " إن الملك لا يتم غرة إلا بالعدل وبحكم الشريعة، وأما ظلم الناس والاعتداء على أموالهم هو بداية نهاية العمـران، وأن الجباية يجب أن تكـون بعدل وتوزيعها بعدل، وإن الظلم مؤذن بخراب العمران " . (ص.286) ولاحظ هنا معنى الظلـم في الفكر الخلدوني : " ولا تحسبن الظلم أنما هو بأخذ المال والملك من يد مالكه مـن غـير عـوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك، وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حقها هم ظلمة " .(ص.288)

ويحتل الاقتصاد(المعاش) في الفكر الخلدوني، الاجتماعي / الاقتصادي/ السياسي، مـساحة واسعة، ولعل أبن خلدون من المفكـرين القلائـل في التـاريخ، الـذي ربـط بأحكـام وتعليـل بـين الاقتصاد والتقدم الاجتماعي ثم بين الاقتصاد وسائر التطورات في المجتمع، فهو إذ كتـب تـصوره للعمران والتساكن قـائلاً: "أعلـم أن اخـتلاف الأجيـال في أحـوالهم إنمـا هـو بـاختلاف نحلهـم في المعاش، فأن اجتماعهم هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هـو ضروري منـه " ثـم لا يكتفـي بذلك أبن خلدون، بل يذهب إلى تواصل عملية العمران إلى حتميات أخـرى إذ يقـول: " ثـم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفـه، دعـاهم ذلك إلى السكون والدعـة وتعـاونوا في الزائـد عـلى الـضرورة واسـتكثروا مـن الأقـوات والملابـس والتأنق وتوسعة البيوت وأختطاط المدن والأمصار للتحضر "، وكذلك في قوله:" هؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون (من أهل الحواضر)، أهل الأمصار والبلدان ومن هؤلاء من ينتحل في معاشـه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمـى وأرفـه مـن أهـل البـدو لأن أحـوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسب وجدهم، وانه أجيال البدو والحضر أمر طبيعي ولا بد منه ". (ص.121/120)

وبرغم أن أبن خلدون لا يطرح نفسه كمفكر اقتصادي، فهو اجتماعي / سياسي بالدرجة الأولى، إلا أن آراؤه الاقتصادية تنطوي على كثير من الدقة، فالعمران خلدون يعتمد على الاقتصاد بدرجة رئيسية، وإن إدامة العمران والدولة تعتمد برأيه على الجند(القوة) وعلى المال(الاقتصاد)، فهو إذ يتحدث طويلاً عن ضبط النظام الاقتصادي، وذلك بمراقبة الدولة للنشاط الاقتصادي، التجاري (غالباً(والقضاء على الغش والاحتيال ويدعو إلى ضبط دقة الأوزان، وضبط النظام النقدي بوصفها من ضرورات الحياة الاقتصادية وما إلى ذلك من مفردات اقتصادية مهمة.

والمعاش(الدخل) يلعب أهمية كبيرة في مجتمع أبن خلدون، فهو يقول عنها: " أعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله".(ص.382)، وقد ذكرنا أن الرزق في عرف أبن خلدون المتفق مع الشرع، يستند إلى حديث للرسول (ﷺ) :" إنما لك من مالك ما أكلت أو لبست وتصدقت فأمضيت " حديث)، ولا يسمى رزقاً إذا لم يحصل به منتفع. ولا يحبذ أبن خلدون الإسراف أو المبالغة بالترف وتصاعد معدلات الاستهلاك مما له أثر واضح على مصير العمران، ثم يكتب عن الغلاء وأسبابه ويعلل ذلك بكثرة الترف وأتساع العمران والاحتكار.

ولا تخلو أراء أبن خلدون من الطرافة ذات المغزى إذ يقول: " ويموج بحر المدن بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أهمل التأديب " (ص.373)، ثم يكتب أن تأثيرات النهج العام للدولة وانعكاسه على الأفراد إذ يقول : " أن الرعايا تبع للدولة فيرجعون إلى

خلق الدولة إما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوع هم أو كرهاً لما يدعو إليه خلق الدولة " .(ص.374)

4 ـ الدولة

بجدلية محكمة يقرر أبن خلدون أن النفوس بطبعها متطاولة إلى الغلبة والرئاسة والزعامة(ص.372) وأن الدولة هي هدف العصبية إذ يقول :" أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك "(ص.139)، بيد أننا ندرك بمفاهيم اليوم وتقر ذلك معظم المناهج السياسية والاجتماع، أن الدولة هي أداة القهر الطبقي، وهي وسيلة الفئة الاجتماعية المهيمنة لتحقيق أهدافها وبرامجها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما أنها تعني بالطبع أيضاً مؤسسات وأجهزة بحكم أن الدولة تمثل القوة ويعبر عنها الجيش والقوات المسلحة، والقضاء بوصفه يطبق قوانين السلطة.

ويقترب أبن خلدون من المفاهيم المعاصرة ويكاد يلامسها، وأنه يتكلم بروحها وليس بنصها، وليس بوسعنا توجيه اللوم والانتقاد إلى أبن خلدون لأنه لم يبلغ ذلك، لأن مفاهيم اليوم أنما هي من إفرازات هذا العصر الذي نعيشه ونلامس منجزاته، ومن تلك تبلور المواقف الاجتماعية بهذه الصورة أو تلك من الوضوح، بقدر إنجازات هذا المجتمع أو ذاك لمستلزمات التطور ووضوح الحدود بين الفئات الاجتماعية وهو أمر لم يكن بالطبع من سمات وملامح عصر أبن خلدون، بل أن هناك مجتمعات في عصرنا الراهن لم تبلغ فيها العملية الاجتماعية هذا المستوى من التطور، فما زالت عملية التبلور الاجتماعي/ الطبقي غير واضحة المعالم، ومثال ذلك: الكثير من البلدان النامية والمتخلفة، حيث تنحصر صورة الموقف بإقطاعيين وفلاحين، وربما هناك فئات من الأجراء.

إذن لم يكن بوسع أبن خلدون في عصره سوى أن يلاحظ هيمنة فئات أرستقراطية قبلية ابتنت المدن واستولت على الأراضي الزراعية الصالحة(وهي قليلة) ومارست سيطرتها على الحكم وعلى الكافة(الشعب) وأن يدرك صورة القهر الاجتماعي الذي تمثل بالفساد والظلم واستبداد الفئات الحاكمة على ممتلكات الناس، ولربما مارست ضرباً من الظلم والقمع وقد سجل ذلك أبن خلدون ورفع صوته عالياً احتجاجا.

إن جوهر الأمر يبتدئ من حيث أن الإنسان هو اجتماعي بالطبع، وهذا من مفاهيم عصرنا الحديث، وقد أدرك ذلك أبن خلدون ويقرره بقوله: " الملك طبيعياً للإنسان لمل فيه من طبيعة الاجتماع، وبوصفه إنساناً، فأذن، أن صفات الخير تتناسب مع السياسة والملك " (ص.142)، فالخير الذي يقصده أبن خلدون هنا هي العدالة التي توفرها الشريعة، فالشريعة عنده هي مصدر الخير والشريعة دستور، أي القانون الأساسي، وبعبارة أخرى مصدر القوانين.

ولكن الأمر لا يستوي بهذا القدر، فيقول أبن خلدون: " أن البشر بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع، وحاكم يزع بعضهم عن بعض، وإلا حدث التنازع والاختلاف" (ص.139). وها نحن أمام ضرورات متواصلة، ابتدأت بصورة العصبية ثم بضرورة الاجتماع. فضرورة الملك (الدولة)، ثم ها نحن الآن أمام ضرورة الحكومة والقوانين، وعن ذلك يقول أبن خلدون: " الملك(الحكم) منصب طبيعي للإنسان لأن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا، دعت

الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات وكف الظلم والعدوان عن البعض الآخر وهي تـؤدي إلى الفوضى". (ص.187)

والشريعة هنا تمثل عند أبن خلدون السراج الذي ينيره إلى الخـير، أو الأيـديولوجيا التـي ترشد إلى الممارسة، ولكن قد يختلف الناس في تحديد فيما هو خير، ومـا هـو غـير ذلـك. فـالأمر إذن خاضع للتسويس والسياسة. والسياسة والسياسي هما إذن ضرورة أخرى مـن ضرورات لأبـن خلدون، والسياسة عنده: " هو حمـل الكافـة (الـشعب) عـلى مقتـضى النظـر العقـلي في جلـب المصالح الدنيوية ودفع المضار " .(ص.151)

ويستعرض أبن خلدون، ويستغرق ذلك صفحات كثيرة في كتابـه (المقدمـة) عـن حتميـة العصبية وقيام المجتمعات وسريان آليات اقتصادية ستؤدي حتماً إلى تبلورات اجتماعيـة، لاحـظ كيف يحلل(بصورة مبسطة طبعاً)آليات النشاط الاقتصادي في المدينـة: " لقـد ثبـت أن الواحـد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته من معاشـه، وأنهـم متعـاونون جميعـاً في عمـرانهم وأن المكاسب فتنفـق الأمـوال في الأسـواق. الأعـمال والـصنائع، ويكـثر دخـل المـصر(البلـد) وخرجـه ويحصل اليسار(الغنى) لمنتحلي ذلك من قبل أعمالهم، ومتى زاد العمـران زادت الأعـمال ثانيـة ثم زاد الترف تابعاً للكسب في المدينة لذلك ثانية أنفقت سوق الأعمال بها أكثر مـن الأول وكـذا في الزيادة الثانية والثالثة لأن الأعمال الزائدة كل ما تخص الترف " (ص.360).

ومن نافلة الكلام القول بأن مجتمعاً يشهد سريـان آليـات دورة رأس مـال كثيفة سيكون هناك منتفع، ولكن بالطبع مع وجود متضررين، لذلك أساساً قـال

أبن خلدون: " وأعلم أن التجارة محاولة كسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخيص وبيعها بالغلاء وذلك القدر النامي يسمى ربحاً، وأهل الأنصاف قليل فلا بد من الغش والتطفيف المجحف بالبضائع " (ص.394). وإذا كان أهل الأنصاف في عهد أبن خلدون قليل حيث كان نشاط رأس المال الوطني ضعيفاً فكيف اليوم وقد تضاعف الأمر بأرقام فلكية..؟ بل أن دورة رأس المال الوطني لا يعد شيئاً حيال دورة الرأسمال العالمي...!

ولم يكن أبن خلدون ليتخذ مواقف جامدة حيال التطور، بل على العكس، فقد كان مرناً إزاء التطورات والإجتهادات، فالمسألة الجوهرية عنده هو أساس السلطة، وقد أستعرض أبن خلدون في مباحثه وتحدث بوضوح عن اتجاهين رئيسيين في السلطة :

أ - **مبدأ التفويض الإلهي:**

وعند أبن خلدون، فأن دولة الخلافة: " حمل الكافة(الشعب) على مقتضى النظر في مصالحهم الأخروية الدنيوية الراجعة إليها "، فالخلافة بهذا المعنى عنده: " نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا " (ص.191) ويرى أبن خلدون كشروط للقائم بهذا المنصب أربعة وهي : ـ

* العلم.

* العدالة.

* سلامة الحواس والأعضاء.

الكفاية : وهي أن يكـون جريئـاً عـلى أقامـة الحـدود واقتحـام الحـروب، قويـاً في معانـاة الـسياسة، يـصح معـه حمايـة الـدين وجهـاد العـدو وإقامـة الأحكـام وتـدبير المـصالح. (ص.193)

ولكن أبن خلدون يقر ضمناً، أن صراعات كثيرة دارت تحـت شـعارات الخلافـة والإمامـة وإمارة المؤمنين. وإن جدلاً نشب منذ اليوم الأول للخلافة(يوم وفـاة الرسـول ص) ولم ينتـه لحـد الآن. والسبب الرئيسي بتقديرنا هو خلو الشريعة من نصوص ثابتة واضحة تحدد أسـاليب قيـام السلطة وإنهائها(إذا كان الحكـم جـائراً) وانتقالهـا في حالـة وفـاة الحـاكم، ولهـذا فـأن الخلافـة وتاريخها شهد أسـاليب مختلفـة في انتقـال الـسلطة، منهـا العهـد بـالتفويض، ومنهـا العهـد إلى مجلس شورى، وإلى جانب ذلك كانت البيعة فقرة رئيسية وكان يعـول عليهـا بمثابـة التـصويت العلني على القيادة وهي: " البيعة هي العهد على الطاعة، كـأن المبـايع يعاهـد أمـيره عـلى أنـه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ولا ينازعه في ذلك شيء ويطيعه بما يكلفه مـن أمـر ". (ص.209)

والبيعة تنطوي في جوهرها على عقد بين الحاكم والرعية. وتتضمن الـشريعة مثـل هـذا النص بوضوح كاف، وعن وجوب أقامة الإمارة، فالنص في القرآن صريح: " (إِنَّ الـلـهَ يَـأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ الـلـهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ الـلـهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا {58/4} يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُـواْ الـلــهَ وَأَطِيعُـواْ الرَّسُـولَ وَأُوْلِي الأَمْـرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى الـلـهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِالـلـهِ وَالْيَـوْمِ الآخِـرِ ذَلِـكَ

خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً) النساء: ٥٨ - ٥٩. فالأمانات هنا هي العهد المتبادل بين الحاكم والمحكوم، بين الناس وأولي الأمر. أن الشريعة(الدستور) تطالب الكافة(الشعب)، بالطاعة، ولكنها تطالب وتأمر أيضاً أولي الأمر بالعدل إذا حكموا بين الناس، و(إذا) هنا شرطية وهو الشطر الثاني من العقد. نعم للحاكم أن يأمر والشعب يطيع فيما لا خروج فيه عن الدستور، حيث لا طاعة لمخلوق بمعصية الخالق. وإذا اختلفتم في شيء فالحكم هو الله ورسوله(كتاب الله ورسوله) فذلك أفضل التأويل، تلك نصوص صريحة تقيد الحاكم وتوضح حدوده وحدود الشعب، أنها صيغة تعاقدية واضحة.

ولما صارت البيعة أمراً تقليدياً ينالها الحاكم بصورة شبه تلقائية، انقلبت الخلافة ملكاً بحكم اشتداد المصالح الاجتماعية والاقتصادية، وذكرنا في مكان آخر أن الفارس الواحد قد يصيب في بعض الغزوات 30 ألف ذهباً، وبع الفتوحات تحولت شبه الجزيرة العربية، والمدينة إلى عاصمة إمبراطورية عظيمة ترد إليها الثروات من تركات الفرس في العراق والروم في بلاد الشام ومصر، ومن الغنائم والفيء وأنشطة اقتصادية، فدارت عجلة الحياة الاقتصادية بسرعة، وانقلبت حياة الناس في غضون سنوات قليلة جداً إلى علاقات وأحوال اجتماعية جديدة، فيقول أبن خلدون: " كانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم، ومن السراة أكثر من ذلك، وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف ألف فرس وألف بعير وعشرة الآف من الغنم، وبلغ الريع من متروكة بعد وفاته، أربعة وثمانون ألف. وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما يكسر بالفؤوس، عدا الضياع بمئة ألف دينار، وبنى الزبير داراً في البصرة وفي مصر والكوفة والإسكندرية، وكذلك بنى طلحة داراً في الكوفة والمدينة وبناها بالجص والآجر والساج، وكانت كلها أموالاً حلالاً لأنها مكاسب وغنائم."(ص.204)

وما يهمنا هنا هو التأكيد على طبيعة التحولات الجديدة، ونحن نعتقد أنه أمر بديهي، فالخلافات دارت حول مناصب ومزايا اقتصادية، وكان ذلك إيذاناً بضعف العصبية الإسلامية التي هي أيديولوجية إيمانية روحية مقابل تصاعد وتيرة العصبية القبلية والأسرية، وبعد وفاة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي الذين لم يعهدوا لأحد من أبناء أسرهم، اشتدت الصراعات بصفة خاصة، وكان الرسول قد تنبأ بحدوث مثل هذا الأمر ويستشهد أبن خلدون بحديث: " الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود ملكاً عضوضاً " حديث)، ثم غدا ذلك تقليدياً في الأسرة الأموية ومن بعدهم العباسية، فيكتب أبن خلدون راضياً أو مواسياً: " أعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن هذه مفاسد محضورة.[192]

والعصبية عند أبن خلدون بمثابة الدرع للدولة، وهي عنده من الثوابت والروابط التي تجمع الكافة(الشعب) ومجموعة العصبيات التي تجمعها عصبية واحدة إلا أن أبحاث ودراسات أبن خلدون في الدولة والأمة كمفهوم لم يكن متكاملاً، فهو لم يبلغ تحديد العوامل التي تمثل الأساس المكون للأمة Fundament وإلا كان أبن خلدون سيكتب لنا عن العناصر الواحدة التي تجمع أبناء الأمة العربية، الناطقين بلغة واحدة ولهم تأريخ مشترك وتقاليد مشتركة وذهنية متشابهة، تجمعهم منطقة جغرافية واضحة المعالم تحدها من الشمال جبال الأناضول وشرقاً سلسلة جبال زاغروس عن بلاد فارس وجنوباً الشعوب الزنجية الأفريقية والصحراء الكبرى، وهو يكتب لنا بعض الإشارات فيتحدث عن مزاج موحد للعرب فيقول: " أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الناس والسبب أنهم أصعب

الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة على الرئاسة، ولكنهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم وبراءتها من ذميم الأخلاق.(ص.155)، ثم يقترب من الدقة أكثر بقوله : " ليس من بين أقطار المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة" (ص. 433)، ولكنه لا يقدم لنا الإشارة الحاسمة أن القومية هي العصبية الأكبر، وأن الدولة القومية هي غاية العصبية القومية.

ولكن لأبن خلدون الحضرمي الأصل مقالة مسهبة في ذكر عروبة شمال أفريقيا، وحلول العرب فيها قادمين من اليمن قبل الإسلام بقرون كثيرة، منذ عهد موسى عليه السلام أو قبله بقليل، وذلك يعني أكثر من 1200 عاماً قبل الميلاد، و1800 عاماً قبل الإسلام، أي rبل 3224 من يومنا هذا ! ، وقد تنازع السيادة عليها مع البربر، وأن الملك العربي أمريقش بن قيس بن صنيعي من أعاظم ملوكهم هزم البربر وأسماهم بهذا الاسم حين سمع رطانتهم وعندما عاد من هناك، حجز في تلك الديار قبائل من حمير وصنهاجة وكتامة. ومن هذا ذهب الطبري والمسعودي والجرجاني وأبن الكلبي والبيلي أن صنهاجة من حمير." (ص.12)

ب- مبدأ القوة والغلبة:

ومع أن أبن خلدون لا يخفي تأييده وإعجابه بسلطة الخلافة التي تحكم بالتفويض الإلهي المشروط بالبيعة (بما يشبه صيغة العقد) لإقامة عدل الشريعة إذ يقول ك " وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب إذ العدل المحض أنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة ألبث " (ص.368)، إلا أنه بواقعية ندعو إلى الإعجاب والاحترام، وبشجاعة العالم ينظر إلى كل أمر بصرف النظر عن هواه ويتعامل معه بواقعية، فالعصبية الدينية قد تراجعت لأن معطيات موضوعية

مهمة فرضت نفسها على الواقع السياسي. ومن تلك المعطيات، التطورات الاقتصادية/ الاجتماعية التي عرضنا حقائق وإحصائيات عنها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فأن الموالي (المسلمين من غير العرب)، وبعد أن استوعبوا الإسلام شاءوا، وقد عبروا عن مشيئتهم بحركات سياسية وفكرية ومسلحة في أحيان كثيرة، عن رغبتهم وإرادتهم في إرساء كيانات خاصة بهم اعتزازا منه بعصبيتهم القومية وثقافتهم. وقد استمرت هذه الجمرة تحت الرماد تلتهب كلما سنحت لها الفرصة، حتى تقوضت عاصمة الخلافة بغداد على أيدي المغول عام 1258 م.

وأبن خلدون الذي كان واعياً أن عناصر الضعف قد دبت إلى جسم الخلافة من خلال الموالي، عبر تزايد اعتماد الخلفاء العباسيين على الموالي في الوظائف الكبيرة وقيادة الجيوش، الأمر الذي كان له أوخم العواقب عل مصير الخلافة. ومن جهة أخرى كان استخدام القوة فيجعل الخلافة مسألة شكلية وواجهة لم يكن فيها الحاكم الحقيقي سوى المرتزقة العسكريين من الموالي الفرس أو الأتراك أو الديلم.

ومن جهة أخرى، فأن الصراعات الداخلية ضمن الأسر الحاكمة والدسائس والمؤامرات، وقد غدت أمراً طبيعياً، بل لعلها كانت الأسباب الرئيسية في أفول مجد الخلافة الأموية. أما في عهد الخلافة العباسية، فمنذ اغتيال الخليفة العباسي العاشر المتوكل على الله، غدا تدخل الموالي في السلطة، بل قيادتها أمراً سافراً، ومثل هذه الصراعات جرت ضمن الأسرة الفاطمية أيضاً، كما وتجدر الإشارة بصفة خاصة إلى الصراعات التي جرت بين أمراء الأندلس فيما يسمى بحقبة ملوك الطوائف.

ولابن خلدون أفكار عديدة في مجال الدولة تستحق الإشارة إليها باهتمام، فهو يعتبر أن الملك نتيجة حتمية للعصبية، فأنه يعتبر أن اندثار وتلاشي العصبية تفضي إلى سقوط الدولة، وليس ذلك فحسب، بل أنه يطرح سلسلة من الأفكار المهمة، فهو يعتقد مثلاً بأن الدول كالأشخاص، وهو في ذلك يتشابه مع الكثيرين من المفكرين المعاصرين، بل يقول: " للدول أعمار كما للأشخاص "(ص.170)، وهو يحدد ذلك بمراحل، وليس بالضرورة أن تلك المراحل هي ذاتها بحرفيتها صالحة في عصرنا، وتلك نظرية مهمة يدور حولها في عصرنا الراهن نقاشات مطولة بين علماء التاريخ والسياسة، وأشهر تلك المذاهب، رأي البروفسور باول كندي، الأستاذ بجامعة هارفارد الأميركية، والذي ضمن أفكاره تلك في مؤلفه الهام "بزوغ وسقوط الإمبراطوريات العظمى " ، والبروفسور كندي يرجع سبب انهيار الإمبراطوريات العظمى، أن هذه الدول بأتساعها، يتسع حجم التزاماتها السياسية والعسكرية والاقتصادية، فتتضارب مصالحها على هذه الأصعدة ويتضاعف حجم مواقفها وتكاليف هذه المواقف، كما تتسرب عوامل الانهيار الذاتي الداخلي إلى أن يصعب على الدولة العظمى الحفاظ على المواقع التي كسبتها نتيجة صراعات ساخنة أو باردة، فعندما يحدث التشقق والصدوع في جسم الدولة، لاسيما تلك التي تتناول أسسها الأخلاقية، يبدأ مسلسل قد يستغرق زمناً يطول أو يقصر، فتلك مسألة تتفاوت في كل زمان ومكان، وبحسب الظروف الداخلية والخارجية.

ويكتب أبن خلدون شيئاً من ذلك قائلاً: " وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، ويقع كذلك في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول "

(ص.28)، ومفكراً مثل كأبن خلدون أطلع على تجارب الخلافة الراشدية والأموية والعباسية وفاطميي شمال أفريقيا والأموية في الأندلس، جعلت منه كما قلنا واقعياً وتلك من مزاياه الحميدة، فيكتب عن تلك الحتمية في التطور التاريخي، قائلاً بثقة : " والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي ومن الأمور الطبيعية " (ص.294)، كما أن لأبن خلدون مباحث مهمة في مؤسسات الدولة الرئيسية كالوزارة ومؤسسات الحكم وظائف كل منها ويبدي في كل منها ملاحظات قيمة.

وعلى الرغم من أن أبن خلدون يقرر أن أساس الدولة يقوم على أمرين: " الشوكة والعصبية، الأول هو الجيش والثاني المال "(ص.294)، إلا أنه لا يدعو إلى العدوان بل على العكس فهو يقرر حقيقة مهمة، أن السلم ضروري لبناء دولة، فيعلل تخلف شمال أفريقيا بكثرة النزاعات وأنها دارت من يد حاكم لآخر دون أن يطل مكوث أحدهم " (ص.357)، وله رأي سديد في الجيوش والأساطيل البحرية وفي الحروب، رأي الخبير الناضج، إذ يكتب : " الحرب صنفان : حرب بغي وفتنة، وحروب جهاد وعدل "(ص.271)

ولكن على الرغم من غزارة أراء أبن خلدون في الدولة والحكم، بيد أن هناك مسألة لم يتطرق لها بما يكفي، عن انتقال السلطة ورأيه بالحاكم الجائر، بل أنه يعبر عن عدم رضاه خلع الحاكم الجائر، ويعتبر ذلك قد يؤدي إلى هلاك الكثيرين، وهو يرجح أن العصبية لا تقتلعها إلا عصبية أقوى منها " (ص.159)، إلا أن ذلك لا ينتقص من قيمة مباحثه وأهميتها.

5- خاتمة

ثم ينهي أبن خلدون كتابه النفيس الرائع، بقصيدة مـن أبـدع أشـعار الأنـدلس، وحـسناً فعل، فهو كمن يرش العطر الطيب بعد جولة مرهقة متعبة، وسنحذو حـذوه في تـسطير بعـض من أبيات تلك القصيدة، وبها ننهي مبحثنا عن أبن خلدون. والشعر هنا لـوزير، وهـو أبـو عبـد اللـه الخطيب، ولك أن تتأمل أيها القارئ العزيز، رهافة رئـيس وزراء يمتلـك هـذه الأحاسـيس، وهذه الشاعرية المتألقة.

جـادك الغيـث إذا الغيـث هـما	يـا زمـان الوصـل بالأنـدلس
لم يكـن وصـلك إلا حلـماً	في الكـرى أو خلـسة المخـتلس

* * *

في ليـال كتمـت سر الهـوى	بالـدجى لـولا شـموس الغـرر
مـال نجـم الكـأس فيهـا وهـوى	مـستقيم الـسير معـد الأثـر
وطـر مـا فيـه عيـب سـوى	أنـه مـر كلمـح البـصر

* * *

حـين لـذ النـوم منـا أو كـما	هجـم الـصبح هجـوم الحـرس
غـارت الـشهب بنـا أو ربمـا	أثـرت فينـا عيـون الـنرجس

* * *

يـــا أهيـــل الحـــي مـــن وادي الغـــضا		وبقلبـــــي مـــــسكن أنـــــتم بـــــه

ضاق عن وجدي بكم رحب لفضا		لا أبـــــالي شرقـــــه مـــــن غربـــــه

فأعيـــدوا عهـــد أنـــس قـــد مـــضى		تنقـــــذوا عـــــانيكم مـــــن كربـــــه

* * *

ســـاحر المقلـــة معـــسول اللمـــى		جـــال في الـــنفس مجـــال الـــنفس

ســـدد الـــسهم فأصـــمى إذ رمـــى		بفـــــؤادي نبلـــــة المفـــــترس

6- سيرة أبـن خلـدون

* عبد الرحمن بن محمد بن خلدون.
* **ولد في تونس عام** : 732 هج = 1332 م

توفي في القاهرة عام : 808هج = 1406م

* مؤرخ، فيلسوف، اجتماعي عربي، من أعلام زمانه في الإدارة والسياسة والقـضاء والأدب والعلوم.
* ينتسب إلى أسرة أندلسية حضرمية الأصل، أقامت في أشبيلية وأشتهر منهـا رجـال علـم وسياسة.
* تنقل في بلاد المغـرب والأنـدلس، وتـولى أعـمال سياسـية في فـاس وغرناطـة وتلمـسان، وواجه دسائس ووشايات.
* توجه إلى المشرق وأستقر في مصر، ودرس في الأزهر.
* تولى القضاء المالكي، ألف في التاريخ والاجتماع وذلك في مقدمة لكتابـه (العـبر)، الـذي أرسى فيه أسس علم الاجتماع، وقيل أنها خزانة علوم اجتماعية وسياسية واقتـصادية وأدبية.
* أستغرق تأليف كتابه (المقدمة) خمسة أشهر، آخرها منتـصف عـام 779هـج /1397م ، على مدى 588 صفحة. ويقع الكتاب في ستة فصول رئيسية، ويحتوي كل فـصل عـلى فصول فرعية عديدة.

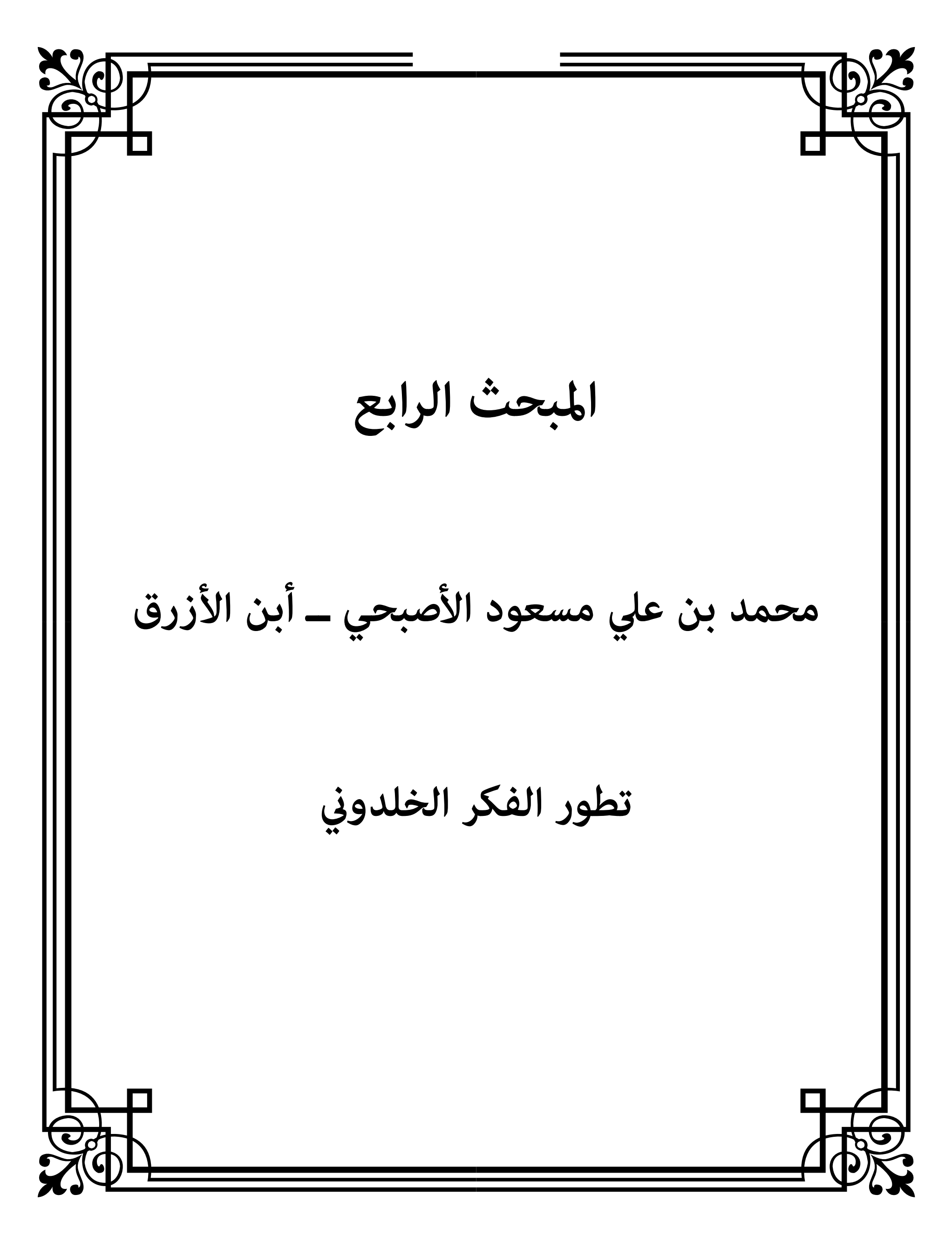
هوامش البحث

1. لاكوست، إيف : العلامة أبن خلدون ، ص55
2. سليمان، د. ميشال : مقدمة لكتاب العلامة أبن خلدون ، ص5
3. لاكوست، إيف : العلامة ابن خلدون ، ص184
4. لاكوست، إيف : نفس المصدر ، ص198
5. لاكوست، إيف : نفس المصدر ، ص204
6. لاكوست، إيف : نفس المصدر ، ص168 / 211
7. سليمان، د. ميشال : مقدمة ، ص12
8. أبن خلدون : المقدمة ، ص454
9. ابن خلدون : نفس المصدر ، ص28 / 218 / 290 / 286
10. أبن خلدون : نفس المصدر ، ص192 / 381
11. أستارجيان، د. ك : تاريخ الأمة الأرمنية ، الموصل 1958

المصادر

أبن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: المقدمة - بيروت 1980

1. أستارجيان، د. ك: تاريخ الأمة الارمنية الموصل، 1958
2. لاكوست، إيف: العلامة أبن خلدون ، بيروت
3. سليمان، د. ميشيل: مقدمة لكتاب إيف لاكوست، بيروت



المبحث الرابع

محمد بن علي مسعود الأصبحي ـ أبن الأزرق

تطور الفكر الخلدوني

* **أبن الأزرق :**

هو محمد بن علي بن مسعود أبو عبد الله الأصبحي الغرناطي الأصل ويعرف بأبن الأزرق، عربي من أسرة أندلسية قديمة، ولد في ملقة سنة 832 هـج/ 1427 م أي بعد وفاة أبن خلدون بعشرين سنة. وتوفي في مدينة القدس 896هج/ 1491 م ، أي قبل سقوط غرناطة بعام واحد. ويكتب الدكتور سامي علي النشار وهو من علماء الاجتماع السياسي العرب المعاصرون البارزون، محقق كتاب أبن الأزرق الشهير " بدائع السلك في طبائع الملك " أنه " أعظم كتاب في علم الاجتماع السياسي لدى المسلمين " وإذا كانت هناك ثمة مبالغة أو أعجاب كبير يبديه الأستاذ النشار في تقيمه لهذا الأثر المهم، إلا أننا يمكن أن نقرر بجلاء، أنه ومن المؤكد من الأعمال الفريدة لأسباب عديدة :

1 - أنه استمرار للمدرسة الأشعرية في علم الاجتماع السياسي وفي تطبيق المنهج الاستقرائي التجريبي على الظواهر الاجتماعية والسياسية والأخلاقية.

2 - إنه يحاول أن يجاري أين خلدون في شمولية مباحثه، وإن كان أقل أصالة منه، إلا أن القارئ يلاحظ تأثره الشديد بالمنهاج الخلدونية في استقراء الأحداث التاريخية وأن يحاول أن يضيف على بعضها أو يعدل البعض الآخر.

3 - أنه وعلى نحو فريد/ يشير في كل ما يذهب إليه بصورة ملحوظة، بما هو أقرب إلى أساليب البحث العلمي الحديثة إلى مصادره التي يعتمد عليه، ويستعرض أراء الفلاسفة والعلماء من عرب وغيرهم، ثم يدلي برأيه الشخصي ويحمل القارئ على إحاطة جيدة بالبحث.

وقد درس أبن الأزرق في غرناطة على يد علمائها، اللغة والمنطق والفلسفة، وحضر مجالس الأدباء والقضاة والأساتذة، ثم أرتحل إلى فاس وتلمسان وتونس، واستفاض في دراساته وتعلمه على علماء تلك الأمصار. وقد درس وأطلع بصفة وثيقة على آثار العلماء والمفكرين من قبله، لا سيما آثار أبن خلدون والماوردي والطرطوشي وأبن تيمية وعشرات من الأسماء اللامعة أو غير المعروفة من علماء مشارقة ومغاربة على حد السواء.

وعندما عاد إلى وطنه، تولى القضاء في ملقة ثم في غرناطة، وعندما اشتدت الهجمة الإفرنجية على الأندلس أرتحل إلى بلاد العرب، يحاول أن يجد العون بإنقاذ الأندلس، ونجدتها. وفي تلك المهمة تعمقت مقدرته وأفكاره السياسية وإدراكه لمفردات دبلوماسية. ولكن جهوده باءت بالفشل أسباب موضوعية أكثر مما هي ذاتية، بسبب توالي الأحداث على نحو مأساوي في الأندلس، وكان أبن الأزرق قد حل بمصر، ثم مضى إلى الحج وعاد إلى مصر حيث عينه حاكمها قاضياً على القدس فتولى عمله بنزاهة وكفاءة، ولكن مرضاً ألم به، فتوفي يوم الجمعة 17 / ذي الحجة / 1896 هج.

ترك أبن الأزرق للمكتبة العربية ثلاث أعمال وهي :

1 - كتاب روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام. وهو مجلد ضخم فيه حكايات وتجارب وأمثلة وأخبار بلاد وأقطار المغرب العربي.

2 - شفاء العليل في شرح مختصر خليل. وهو كتاب في الفقه المالكي.

3 - كتاب بدائع السلك في طبائع الملك. وهو الكتاب الوحيد له في علم السياسة، ويقع في حوالي 450 صفحة في النسخ الأصلية، أما في طبعته الحديثة (تحقيق د. سامي النشار)، فقد وضعه في جزئين: الأول

ويقع في 559 صفحة، والثاني في 537 صفحة. ويشتمل على ملاحق وقوائم بـالمراجع التي أعتمدها أبن الأزرق أو تلك التي أعتمدها المحقق النشار، مع شروح وهـوامش مفيدة تيسر للقارئ مطالعة ودراسـة هـذا الأثـر الفريـد الـذي قامـت وزارة الإعـلام العراقية بطبعه ونشره سنة 1978.

والتفصيل الشديد الطويل في كتاب ابن الأزرق لا يبدو مملاً، فهو يـضع عملـه في أبـواب وفصول ومباحث محكمة شيقة، تضم أخبار ومعلومات سياسية / اجتماعية مهمة، نستدل منها كباحثين على معاني ومغازي كثيرة سواء عن شخصية السياسي العربي في تلـك العـصور، وطبيعـة التناقضات والصراعات والتنافسات التي كانت تدور، وعل جوهرها. ويفتتح أبن الأزرق مباحثـه بحقيقة علمية هامة تضعه في مصاف علماء الاجتماع البـارزين بقولـه :" إن الاجـتماع الإنـساني الذي هو عمران العالم ضروري" و " الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له مـن الاجـتماع الـذي هـو المدنية عندهم ليحفظ وجودهم".[1]

ويستمر المنهج الخلدوني مؤثراً في فكر أبـن الأزرق الـذي يبـدو أكـثر أتـساعاً، ولكنـه اقل أصالة كما ذكرنا. فهو يتناول في مباحث مفـصلة حقيقـة الملـك وسـائر أنـواع الرئاسـات وسبب وجود ذلك، وشروط الملك والحروب ومذاهب الأمم وكذالك أركان الملك. ثم يتطـرق بالضرورة إلى أبرز مؤسسات الدولة في مباحث شيقة، ويضع الوزير في مقدمة أهم المناصـب وله فيها أراء مهمة، وكذلك في سائر المناصب الأخرى وفي الشريعة والتصرف حيـال الأمـوال، وهـو في ذلـك يجـاري أعـمال معظـم المفكـرين والعلـماء العـرب الـذين اهتمـوا بهـذه

المسألة كثيراً (الأموال) جباية وأنفاقاً، زفي إقامة العدل والأحكام الشرعية حيال الرعية والحاشية.

ولا يغفل أبن الأزرق أن يضم مؤلفه موضوعات علم الأخلاق، ويبدو أنه مطلع بصورة دقيقة على أعمال أفلاطون وأرسطو، ويتطرق إلى الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الإنسان سواء كان سياسياً قائداً، أو شخصاً طبيعياً من العفة والشجاعة والرفق واللين والحكمة وكتم السر والحزم والترفع عن أحكام الهوى.

وإذا كان من المستحيل التنويه عن أبن الأزرق بصفحات قليلة، فإننا سنعمد كما يتطلب سياق بحثنا هذا، ألقاء الضوء على أبرز ما ذهب إليه أبن الأزرق متفقاً أو مختلفاً مع غيره من العلماء والفلاسفة العرب، علماً بأنه كان في معظم مباحثه متفقاً مع المذهب التجريبي الجديد في بحث التاريخ، متأثراً بأبن خلدون من جهة، ولكنه يستشهد أيضاً بأعمال مؤرخين وعلماء آخرين من جهة أخرى.

ينطلق أبن الأزرق من ضرورة السلطة وضرورة قيامها بقوله " إن الضرورة في الاجتماع الطبيعي لنوع الإنسان كما تقدم، تدعو إلى المعاملات واقتضاء قيامها بقوله:" إن الضرورة في الاجتماع الطبيعي لنوع الإنسان كما تقدم، تدعو إلى المعاملات واقتضاء ضرورات المعاش وحاجة حياته". ثم يقرر بذات الوقت " إن مصلحة نصب السلطان الوازع لا تعارضها المفاسد اللازمة عن قهره وغلبته " ثم يستند على مقولة لمفكر عربي هو أبن عرفة بقوله:" لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير هو شر كبير" (2)

ثم لاحظ، أن أبن الأزرق الذي يقبل أن تكون الأمارة جزء من الشريعة بقوله " إن حقيقة هذا الوجوب الشرعي راجعة إلى النيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسية الدنيا ويسمى باعتبار هذه النيابة خلافة وإمامة" ولكنه بعد قليل يوافق على تطور الظروف والحاجات الموضوعية بقوله:" إن انقلاب الخلافة إلى ملك، إنما واقعه بحسب طبيعة الوجود".[3]

وأبن الأزرق هو أبن عصره وزمانه، ولا بد أن التفاعلات السياسية وضغوطها تؤثر عليه بهذا القدر أو ذال، وبهذه الاتجاهات أو تلك. وأبن الأزرق الذي عرفنا أنه عاش محنة الأندلس وانهيارات دول الطوائف يقرر:" أن جور الحاكم لا يسقط وجوب الطاعة له شرعاً " مع أنه يعتبر البيعة (ضمناً) نوعاً من أنواع العقود، عهد من الحاكم على السير بقواعد الشريعة والعدل وعهد بالطاعة من الرعية، ويرى ضرورة البيعة ويقول، أن الرسول(ﷺ) نفسه قد نال البيعة ثلاث مرات(مرتان في العقبة وبيعة الشجرة) وبذلك يدلل على ضرورة البيعة ومعناها الشرعي القانوني.[4]

ويقبل أبن الأزرق كأمر واقع مفروض نظرية القوة والغلبة كأمر واقع لا علاقة له بالشريعة بقوله " أما لعدم التدين بالأصل(في مجتمعات غير متدينة) أو القيام من حيث الحاجة إليها طلباً من غير الألتفات إلى موافقة الشارع لها أو مخالفته".[5]

ويتفق ابن الأزرق مع أبن خلدون في مسألة رئيسية أخـرى في الفكـر الخلـدوني بخاصـة السياسي / الاجتماعي، ألا وهي مسألة العـصبية بقولـه " إن الملـك والـدول العامـة إنمـا تحـصل بالعصبية والشوكة " ثم يستطرد " إن الغاية التـي تجـري إليهـا العـصبية هـي الملـك " ص 11 ـ 112) ثم يتفق معه مرة أخرى بقوله " إن الدعوة الدينية تزيد الدولة على قوتها، قوة عـصبيتها في الأصل"، ثم يلقي بهذا التصريح المهم للغايـة، والـذي يـستحق التأمـل حقـاً ! " **إن العـرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية ".**[6]

ثم يضيف ابن الأزرق موسعاً نظرية أبن خلدون قائلاً " القائمون بتغير المنكر على أمـراء الجور من الفقهاء المتعبدين اغتراراً عن تبعهم من الغوغـاء والـدهماء فيهلكـون في سـبيل ذلـك مأزورين غير مأجورين، لأن الأمر به مشروط بالقدرة عليـه، والملـك الراسـخ البنـاء لا يهديـه إلا المطالب بالعصبية الغالبة كما سلف".[7]

وتجربة الحكم العربي في الأندلس والمغرب، أنطـوى بـصفة خاصـة عـلى أهميـة لمنـصب الوزير، ويعبر عن ذلـك أبـن الأزرق بمنطـق سـياسي " إن الـسلطان لمـا كانـت قـواه البـشرية لا تستقل بجمل ما، فلا جرم أضطر لمشاركة معين يتم به استقلاله وهو الوزير". ويوضـح مقـصده على نحو أكثر حزماً بقوله " إن من لوازم هذا الاضـطرار اسـتحالة تـصور الاسـتغناء عـن مطلـق المشاركة المنوطة به في المراتب السلطانية لامتناع تخلف ما هو طبيعي، ومن ثم قيل " لا تعتقد أن رياسة القوم تقوم بغير وزير".[8]

ويدرك أبن الأزرق أن الجيش يمثل القوة، وهو ركن الدولة، وهو الذي قرأ وشاهد تجارب عديدة ليقول بنكهة ميكافيلية، وذلك أمر يستحق الملاحظة " تمكين الرهبة في قلوبهم ليتم ما يراد منهم " ويمضي في النبرة البراغماتية قائلاً " واتخاذهم من أجناس مختلفة بحيث لا يتهيأ لهم الاتفاق على رأي واحد في الخلاف والعداوة ".[9]

وقد مثلت الأموال الشرعية، جبايتها وصرفها، أهمية كبرى في المباحث السياسية العربية والإسلامية، لم يخلو منها مؤلف أبن الأزرق، فهو ابتداء يقرر " إنه من أعظم مباني الملك وأصوله " ثم يقول " المال بالخراج والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل ".[10] فهو إذن يربط السياسة المالية بالعدل، والعدل ليس سوى العدل الاجتماعي بطبيعة الحال في هذا المجال.

ثم يطرح أبن الأزرق في مداخلة مهمة أفكاره عن اقتصاد السوق والدولة والعلاقة بينهما " أن الدولة هنا السوق الأعظم للعالم، والمادة المتصلة لعمرانه فإذا أحتجن السلطان المال أو فقده، قل ما بيد الحامية وأنقطع مأمنهم لأتباعهم فقلت نفقاتهم (الأنفاق الحكومي) التي هي أكبر مادة للأسواق، إذ هم معظم السواد وذلك بموجب الكساد وضعف الأرباح المتجر فتقل الجباية لضعف مادتها ويرجع وبال ذلك على الدولة من حيث قصد حسن النظر إليها".[11]

ويتفق أبن الأزرق مرة أخرى مع ابن خلدون في موضوع العمران ولكنه يحاول أن يستزيد وأن يطرح أفكار جديدة وقارنة بعلماء آخرين فينقل عن أبن حزم قوله:" يأخذ السلطان الناس بالعمارة وكثرة الغراس ويقطعهم الإقطاعات من الأرض الموات(الغير مستصلحة) ويجعل لكل أحد ملك ما عمره وتعينه

على ذلك منه، فترخص السعار ويعيش الناس والحيوان ويعظم الأجر ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة".[12] ويعبر عن موافقته بمباحث أبن خلدون في العمران(التطور الحضري) ويربط ذلك بالتطور السياسي والاجتماعي وبالعدل وبمجمل فعاليات الدولة والنظام.

وفي موضوعة تقليدية من موضوعات الحكم يستند أبن الأزرق على نص لأبن رشد، ونحن نرى في ذلك دلالة على مرونة أبن الأزرق حيال ابن رشد، يقول أبن رشد عن العدالة وسبل تحقيقها " هي صناعة جليلة شريفة، وبضاعة عالية منيفة تحتوي على ضبط أمور الناس على القوانين الشرعية وحفظ دماء المسلمين وأموالهم والإطلاع على أسرارهم وأحوالهم ومجالسة الملوك والإطلاع على عيالهم وأمورهم، وبغير هذه الصناعة لا ينال أحد ذلك ولا يسلك هذه المسالك " ويزيد ابن الأزرق على ذلك قولاً مفيداً يطور ذلك المعنى ويضيف إليه بعداً فكرياً بقوله " ولا بد من فقه في الوثيقة يضع كل شيء في موضعه وترسيل يحسن به مساحتها ونحو يتجنب فيه اللحن (الخطأ).[13]

ويؤكد أبن الأزرق في فصل من فصول كتابه على الوظائف السلطانية ومهامها وشروط القائمين بها على نحو يعبر عن دراية وعمق رؤية وإدراك لمفردات الحكم وضرورات المجتمع، ومن تلك الوظائف خمسة رئيسية هي: ديوان العمل والجباية والشرطة، إلى جانب أركان الدولة: وهي الوزارة والقضاء والجيش.[14]

وفي واقعية تستحق الإشارة إليها بعناية، يعبر ابن الأزرق وهو يستند في ذلك إلى اقتباسات من أبن خلدون عن غاية الرئاسة، ومختصرها أنها تأمين

مصالح المجتمع وتنفيذ قوانين الدولة. وهو يعتقد أن الحديث عن المدن الفاضلة إنما هو حديث خيالي غير واقعي إذ يقول " وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة وبعيدة الوقوع والكلام عليها على جهة الفرض والتقدير".[15]

والشورى، وهي مسألة مهمة في الفكر السياسي الإسلامي، والتطور الفكري لها يعني إقامة دولة الديمقراطية التي تعني قبل كل شيء عدم استبداد أي فرد أي كانت صفته، وفئة أي كانت درجة ثرائها أو قوتها. إن الشورى تعني إدانة الاستبداد والديكتاتورية. وعن ذلك يقول أبن الأزرق، نقلاً عن المفكر أبن العربي " أي لا يستبدون بأمر ويتهمون رأيهم حتى يستعينوا بغيرهم فمن يظن به أن عنده مدركاً لفرضه، وهذه سيرة أولية وسنة بينة " ويستطرد " إذا كان قد أمر بها الرسول(ﷺ) بنص واضح جلي مع أنه أكمل الخلق فما الظن بغيره ".[16]

ويتحدث أبن الأزرق عن العلم والهوى فيقول: " فضل العقل على الهوى، أن العقل يملك الزمان، والهوى يستعيدك له " وعن العلم يقرر أن العلم اشرف فضائل الإنسان، ثم يلاحظ وظيفة العلم عنده بقوله " عطية العلم موهبة من الله تعالى لأنها لا تنفذ عند الجود بها، ولكنها تكون بكماله عند معيده"[17] فأي منهم ديمقراطي وتقدمي أكثر من ذلك في النظر إلى العلم وإتاحته للناس أجمعين.

ويرى د. سامي علي النشار محقق كتاب أبن الأزرق(ولا بد من الإشارة إلى كفاءته في التحقيق وأحاطته بالموضوعات إحاطة تامة يستحق الشكر عليه)، يرى أبن الأزرق في تواصل(الجزء الثاني من مؤلفه)، منهج الواقعية الحسية التي كانت سمة الأبحاث الاجتماعية السياسية في المدرسة السياسية الإسلامية والتي عبرت عن روح الإسلام الحقيقي، وهي مدرسة المتكلمين والأصوليين. ومن

ناحية ثانية يضفي أبن الأزرق على هذه الواقعية الحسية أتجاهاً أخلاقيا(أرى شخصياً أنه أتجاه عام عند المفكرين العرب والمسلمين) وبهذا مزج من علم واقعي حسي، وهو علم الظواهر الذاتية، علم الاجتماع السياسي، وبين علم أخلاقي قريب من المثالية الإسلامية، لا المثالية المطلقة(نعتقد أن علم السياسة العربي الإسلامي ينطوي على شحنة واقعية غير بسيطة مر ذكرها في فصل خصائص الفكر السياسي العربي الإسلامي) وهو علم الأخلاق السياسي.

وقد أختلف وأتفق أبن الأزرق مع ابن خلدون، ولكنه كان باد التأثر به وبمنهجه، وقد أختلف معه في مسالة واحدة مهمة على الأقل، وهي مسالة أطوار وعمر الدولة، فيرى أبن الأزرق أن حياة الدول يمكن أن تدوم إذا دام العدل. وفساد المجتمع عند ابن الأزرق هو فساد مادي وانحلال خلقي واقتصادي وانعدام الثقة بين الحاكم والمحكوم والتمزق السياسي وذلك يمكن تجاوزه " إذا ما تخلص الحاكم من أطماعه وتخلص المحكوم من أطماره" (أسماله)، ولسنا هنا بصدد أي الفكرتان أصوب، بل نحن نرى أن كل الاتجاهين يزيدان من ثراء الفكر السياسي العربي الإسلامي ويشكلان تراكماً نوعياً فيه.

ويتقدم أبن الأزرق في مباحثه ويطرح قضية العمل الدبلوماسي ويتحدث عن شخصية السفير ويستشهد بأرسطو ويقول " أختر رسولك في الحرب والمسالمة، فإن الرسول(ﷺ) يلين القلوب ويخشنها، ويبعد الأمور ويقربها، ويصلح الود ويفسده".[18]

وفي مسألة نشوء الدول واندثارها، يجاري ابن الأزرق أبن خلدون ويعدل بعضاً من آراؤه، فهو يذكر، وكأنه يقر بحقيقة أن حصول الترف والنعيم للقبيلة

تضعف العصبية وتزيد النعم وتؤدي بهم إلى الفناء. ولكن ذلك يمكن وقفه بحسن الطاعة لله تعالى ولولاة الأمر. وهو أيضاً كأبن خلدون يتحدث عن العصبية الكبرى (تحالف العصبيات أجمعها وصولاً على العصبية القومية، فالدولة القومية. ولكنه مثله مثل أبن خلدون لا يبلغ هذه النقطة، يحوم حولها ويقترب منها ولكنه لا يحط عليها، فيقول :" إن العصبية الكبرى، التي لها جمع العصائب واستتباعها ولا تكون عصبيتهم مثل ذلك في شدة الشكيمة لفقدان الرحم منها، فيتفرد عن العشيرة".[19] فما زالت عنده العصبية تمثل صلة الرحم القبلية الأقوى عنده والدولة القومية سوف لن يبزغ فجرها حتى في أوربا إلا بعد قرون طويلة.

وتستمر قضية العصبية ودورها في تأسيس الدول تأخذ الحيز الأهم في مباحث أبن الأزرق، فيرى انتقال الدولة من البدو إلى الحضارة طوران طبيعيان للدول. وطور البداوة يتقدم على طور الحضارة لأن الغلب الذي به الملك إنما هو بالعصبية.[20]

ويرى أبن الأزرق أن تشتت الدول الكبرى، والفرس كمثال، لم يحصل إلا عندما تحولوا إلى الظلم. فملكة الإسلام صارت بالعدل والإحساس بدفع الظلم يدفع الناس إلى التقاعس عن الدفاع عن الوطن، ولا يلبث أن يعبر أدعاء أبن خلدون غريباً بقوله، إن أعمار الدول لا تتعدى الثلاثة أجيال، و يوجه نقده إلى هذا الرأي ويعرض أمثلة تدعم وجهة نظره.[21]

وفي مبحث شيق، يحملنا على الاعتقاد أن أبن الأزرق قد أمعن في دراسة مؤلف أرسطو"السياسة" فتراه يهتم بتشييد العواصم واختيار مواقعها، قربها

وبعدها عن البحر، على موقع جبلي أو سهلي، أو على الأنهر. ولكنه يزيد على أرسطو بعمق في الرؤية الاجتماعية/ الاقتصادية / الحضارية، فيرى مثلاً كثرة المرافق العامة والحمامات والمدارس وطبيعة حركة الرياح والأبنية الفاخرة وغيرها.[22]

ثم يدلي أبن الأزرق بآراء مهمة في الاقتصاد، تعد مبكرة في الفكر الاقتصادي، يتجاوز فيها على من سبقه(وحتى على الذين من بعده بقليل) بقوله، ولاحظ العمق المستتر وراء كلمات قد تبدو بسيطة في القاموس السياسي المعاصر " **إن الكسب هو قيمة الأعمال الإنسانية أما في الصنائع(الصناعة) فظاهر، وأما ما ينضم لبعضها كالخشب مع النجارة والغزل مع الحياكة، فالعمل فيه أكثر وقيمته أكثر، أما بغيرها فلا بد قيمته من قيمة العمل الذي به حصوله".**[23]

ثم أنظر إلى رأيه في البروليتاريا الرثة (Lumpenproletariat)بقوله:" إن خدمة الناس ليست من المعيش الطبيعي " ثم بقوله عن الاقتصاد المنجمي " إن ابتغاء الرزق من الدفائن والكنوز، ليس بمعاش طبيعي، لأن العثور عليها اتفاقي ونادر" ولو قابلة أنها موارد قابل للنضوب، أو أنها قد تكون اقتصاديات أحادية الجانب، لكان في ذلك يماثل أراء علماء اقتصاد القرن العشرين، ثم يقول بين الجد والهزل عن حالة العلماء والمفكرين " أنهم لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على الفكر والبدن لا يفرغ أوقاتهم للمساعي العائدة بإدرار الأرزاق لذلك لا تعظم ثروتهم غالباً" .[24]

ونسجل لأبن الأزرق انه يقف موقف الشجب من الاحتكار والإثراء على حساب الناس وحياتهم. ويستشهد بحديث للرسول " لا يحتكر إلا خاطئ " حديث) ويقول " إن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة وذلك لأن التاجر لا بد له في محاولة التجارة من عوارض حرفتها الناقصة عن المروءة والمكايسة، أو المضايقة وممارسة الخصومات ".

وعن شرف مهنة العامل يقول " رسوخ الصنائع في الأمصار برسوخ الحضارة على الدول الطويلة الأمد. وقبل بيان ذلك دورة رأس المال البسيط بقوله " وما يزيد عليه بصرف ذلك للزائد إلى الكمالات في المعاش بالضروري وما يزيد عليه ومنها الصنائع، وإذا تقرر هذا، فتلك الصنائع هي العوائد التي لا رسوخ لها إلا بتكرار طويل الأمد".[25]

ثم يعبر أبن الأزرق بوعي مبكر جداً عن أهمية الصناعة وضرورتها ودورها في تقدم الحياة الإنسانية بقوله " إن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب وذلك لأن خروج النفس الناطقة للإنسان عن القوة إلى الفعل، إنما هو بتحديد العلوم والإدراكات والمحسوسات أولاً ثم تكتسب القوة النظرية إلى أن يصير إدراكا بالفعل وعقلاً محضاً، وهو كمال وجودها وجسدها فيجد لذلك، أن كل نوع من العلم وللنظر يفيدها عقلاً فريداً. والصنائع بلا شك يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة فيزيد عقلاً لا محالة".[26]

ورؤى أبن الأزرق شاملة في عملية التشكل الحضاري، ويضع العلم في مقدمة ذلك فيقرر " إن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري" وكذلك " إن

العلـوم إنمـا تكـثر حيـث يكـثر العمـران وتعظـم الحـضارة، ذلـك لأن تعلـم العلـم مـن جملـة الصنائع".[27]

ثم لاحظ هنا عمق الرؤية العلمية البحثية، وقد علمنا أن الجامعـات والمعاهـد الألمانيـة المعاصرة، تصف الأعمال العلمية الأكاديمية إلى صنفين، يقال عنها :

* Fleissigarbeit ، أي العمل المجتهد، الذي بذل فيه جهد غير اعتيادي.

* Genialarbeit ، أي العمل العبقري، الذي توصل إلى نتائج غير مسبوقة.

ويصوغ أبن الأزرق حول الأعمال وكما يلي :

ـ **الأول** : " أحدهما من له في القلم ملكة تامـة، ورؤيـة كافيـة وتجـارب وثيقـة وحـدس صائب واستخبارهم قريب، وتصانيفهم عن قوة بتبصر ونفاذ مكر وسداد رأي يجمع إلى تحريـر المعاني بتهذيب الألفاظ".[28]

ـ **الثاني** : من له ذهن ثاقب وعبارة طلقة، ووقعت له كتب جيدة(مصادر) جمة الفوائـد ولكنها غير أنيقة التأليف والتنظيم، فأستخرج دررها وأحسن نظمها وهذه ينتفع بهـا المبتـدأون والمتوسطون ".[29]

ويستطرد في نظريات رائعة عن التعليم ونظم التدريس تنم عـن خـبرة ومعرفـة وعمـق رؤية وإتقان صنعة.

وفي ختام مبحثنا هذا عن أبـن الأزرق، سـنعدد المـصادر التـي أعتمـدها ليأخـذ القـارئ والباحث فكرة عن متانة وعلمية مؤلفـه الهـام. فقـد اسـتخدم أبـن الأزرق 33 مـصدراً سياسـياً (لحوالي 30 عالم ومفكر سياسي، استخدم أكثر من مصدر للبعض مـنهم) و6 كتـب فلـسفية و11 مصدر من كتب التاريخ و10 من مصادر التاريخ الحديث والفقه، و5 من كتب الرحلات، ليصبح المجموع الإجمالي 65 مصدراً.

هوامش البحث

1. أبن الأزرق، أبي عبد اللـه : بدائع السلك في طبائع الملك ، ج 1 / ص46
2. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص67 / 68
3. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص71
4. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص91 / 92
5. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص104
6. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص117 / 118
7. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص120
8. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص175 / 136
9. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص198 / ج1
10. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص205
11. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص213
12. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص219
13. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص255
14. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص265
15. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص293
16. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص302
17. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص425 / 427
18. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص50 / ج2
19. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص201 / 216
20. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص257
21. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص269 / 273

22. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص272

23. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص298

24. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص300 / 301 / 313

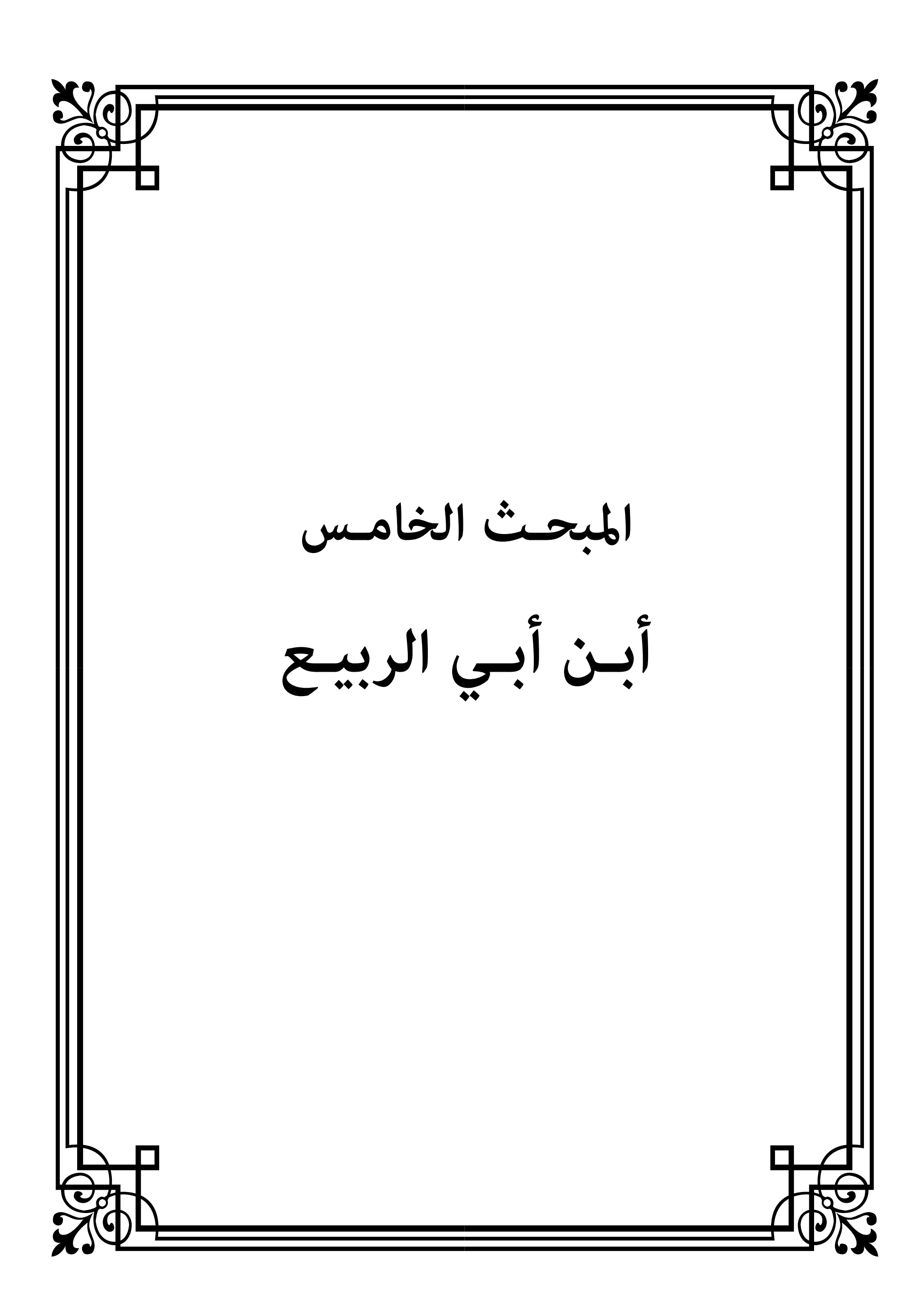
25. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص323

26. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص333

27. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص335 / 345

28.أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص356

29. أبن الأزرق : نفس المصدر ، ص346



المبحث الخامس

أبن أبي الربيع

ابن أبي الربيع :

هو شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، وقد تناهى إلينا أسم هذا العالم ومؤلفه الوحيد المعروف(وربما له أعمال أخرى مفقودة) من خلال طبعة حجرية وجدت في القاهرة طبعت عام 1286 هج في 152 صفحة من القطع الكبير.

ولا تعوزنا المعلومات عن سيرة وحياة هذا العالم فحسب، بل وكذلك زمن تأليف مصنفه الشهير " سلوك المالك في تدبير الممالك " ونرجح أن لهذا العالم أعمالاً أخرى مفقودة، ويدل على ذلك عمق فكره الفلسفي السياسي وإطلاعه الدقيق على أعمال غيره من العلماء. فقد وجدنا أن تاريخ هذا المصنف كما ورد في صدر الطبعة الحجرية، يعود إلى عصر الخليفة العباسي الثامن (المعتصم) سنة 227 هج/ 842 م ، فيما يرجح مؤرخون آخرون، أنه يعود إلى عهد آخر الخلفاء العباسيين، الثامن والثلاثين، المستعصم المتوفى عام 656 هج/ 1258 م وبين التأريخين هناك 429 سنة، ومن الصعوبة القطع أي من الوقائع هي الأرجح، فقد أنقسم المؤرخون والمستشرقون على أنفسهم بصدد هذه المسألة.

وهذه الواقعة ليست الوحيدة في ثنايا الفكر السياسي العربي الإسلامي، فهناك قضايا مشابهة عديدة أبرزها: المصنف الموسوم " قانون السياسة ودستور الرياسة " حاول محققه وهو باحث نابه، التوصل بشتى الأساليب إلى معرفة هذا المصنف الهام، ولكن مساعيه لم تصادف النجاح، وهكذا صدر الكتاب يحمل عنوانه ولكن لمؤلف مجهول...! بيد أن زمن هذا المصنف واضح على نحو ما،

(بين 759 هج/ 763هج)، فقد أهداه مؤلفه إلى السلطان شاه شجاع قائد الدولة المظفرية (وعاصمتها أربيل)التي حكمت بلاد فارس وكرمان وأذربيجان وأصفهان وتبريز من سنة 718 هج/ 795 هج، وهي سلالة عربية الأصل والانحدار التي سكنت خراسان مع بداية الفتح الإسلامي لها، وتعاقب على حكم الإمارة المظفرية، المنظوية تحت لواء الخلافة العباسية، سبعة سلاطين خلال 78 عاماً.[1]

والمصدر المتاح لنا من أعمال أبن أبي الربيع وهو مصنفه الشهير: سلوك المال في تدبير الممالك " ومحقق الكتاب وهو أستاذ فلسفة عراقي معروف (د. ناجي التكريتي) يرجح أن الكتاب مقدم إلى الخليفة العباسي الثامن والثلاثين، المستعصم بالله الذي قتل على يد هولاكو عام 1258/ ونهاية الدولة العباسية، لسببين أثنين:

الأول: ينطوي الكتاب على نضج فكري / فلسفي سياسي عميق يستبعد أن يكون قد جاء بعد الكندي والفارابي.

الثاني : أن الاتجاهات السياسية في فكر أبن أبي الربيع، متأثرة بالفلسفة اليونانية التي جرى ترجمتها بشكل واسع النطاق في عهد الرشيد والمأمون، كما أن أسلوب كتابة أبن أبي الربيع متأثر بدرجة كبيرة (ويثبت د. ناجي التكريتي ذلك) بكتاب يحي بن عدي المتوفي سنة 365 هج/ 975 م وقد نقل عنه أبن أبي الربيع أسلوب الجداول والتشجير، كما أن مقاطع عديدة من الكتاب تكاد تكون متماثلة مع مؤلف بن عدي.[2]

ويضم الكتاب أفكار فلسفية / سياسية مهمة، يتفق فيها أبن أبي الربيع مع علماء عصره وغيرهم من العرب المسلمين أو من غير العرب، من أن الإنسان اجتماعي بطبعه، وأنه لا يكفي الواحد منهم بالأشياء كلها. ثم ينتهي إلى حقيقة مهمة في الفلسفة السياسية قائلاً" فقد تبين مما ذكرنا أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهي، وإن المتولين لذلك ينبغي أن يكونوا أفاضلهم " وهنا يستحق الإشارة إلى أمرين أثنين:

الأول: أن أبن أبي الربيع يعتبر العمل السياسي هو حتمية لالتقاء واجتماع البشر.

الثاني : أن يتصدى لهذا العمل أفاضل الناس.[3]

ثم يتطرق أبن أبي الربيع إلى موضوعة لا تقل أهمية، إذ يقول : أن أركان الدولة هي أربعة، ويودعها المهام القضائية، والتنفيذية، والأجهزة التي تشكل كيان الدولة فيما يبقى الخليفة والشريعة مصدراً وحيداً للتشريع :[4]

1 . الملك (الرئيس).

2 . الرعية (الشعب).

3 . العدل (مبدأ العدل وأجهزة العدالة).

4 . التدبير (السلطات التنفيذية).

وفي إشارته : إن على الملك (الحاكم) أن يعمل على أشغال رعيته لكي لا يجدوا وقتاً للتفكير في مفسدة [5]، وتوجه فيها أبن أبي الربيع إلى مرتبة فلاسفة السياسة، لما بعد ميكافيلي، فهو يجعل السياسة أداة بيد الحاكم. ولا غرو، فمفكرنا يستشهد بالآيات القرآنية بأسلوبه الخاص، وآثار الفلاسفة الإغريق،

أفلاطون وأرسطو تبدو واضحة وكذلك أعمال فلاسفة عرب ومسلمين، بالإضافة إلى الإبداع الذاتي في طرقهم الحثيث لأفاق الفلسفة السياسية. فنحن إذن أمام ثلاثة مصادر رئيسية لمفكر مثل أبن أبي الربيع وربما آخرون غيره من هذا المستوى أو ما يقاربه، وهي:

1- الشريعة (الكتاب والسنة والاجتهاد).

2- منجزات الفلسفة.

3- الإبداع الذاتي.

ثم نقرأ لأبن أبي الربيع ملاحظة واضحة ومهمة تزيد من قيمة مصنفه على المستوى العلمي وبها يكتسب ثقة ومصداقية في إشارته الواضحة إلى اقتباسه من أعمال وكتب علماء آخرين، وتلك لا تنقص من أهمية كتابه، بل تزيد من درجة علميته ورصانته.(6)

ومثله مثل الفارابي تقريباً، يركز أبن أبي الربيع على ضرورة أن يكون الملك أو الرئيس حكيماً عالماً، ويضع ذلك في المرتبة الأولى من صفات الملك، إذ يقول :" أن يكون له قدرة على جودة التخيل " ولكنه من جهة أخرى يؤكد على قدسية مكانة الملك بقوله " إن الله هو ينصب الحكام " ثم يقول في مكان ثالث وبوضوح " أكبر " إن الله لما خص الملوك بكرامته ومكن لهم في بلاده ودخولهم عبادة أوجب على علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم، كما أوجب عليهم طاعتهم " (7)

فهو إذن يقبل النظام الملكي الوراثي، إذ يشترط في الملك أن يكون من أهل البيت المالك، قريب النسب ممن ملك قبله، وحسب الاتفاق(ولي العهد) ولكن أبن أبي الربيع يبقى السؤال حائراً، ماذا وكيف مع الملك أو السلطان الجائر..؟ وأقصى ما يقبله أبن أبي الربيع، هو أن يتجه العلماء إلى الملك بالنصح والإرشاد و " تزين العدل وتقبيح الجور واستهجانه" ولكن على الرعية الطاعة في جميع الأحوال.[8]

وفي إطار الفكر السياسي لأبن أبي الربيع، نجد أهمية كبرى لدور مؤسسات الدولة وتحديداً الوزارة، والمؤسسات التي تعتمد عليها الدولة، القضائية منها والتنفيذية، فهو يؤكد أن أهم المؤسسات والشخصيات في الدولة :

1 . وزير عالم : ويصفه بالشريك في الحكم ويعادل في عصرنا الراهن رئيس الوزراء.

2 . الكاتب : ويعادل في عصرنا الراهن الوزير أو المدير العام.

3 . الحاجب : ويعادل في عصرنا رئيس ديوان الرئاسة.

4 . قاض : ويمثل الجهاز القضائي.

5 . الجند : الجيش.

6 . قائد الشرطة : رمز السلطة التنفيذية.

7 . العامل : المحافظ. [9]

ويضع أبن أبي الربيع مهما التخطيط الاقتصادي وتقدير موارد الدولة(الدخل القومي) وتحديد مصادرها من مصدرين رئيسيين:

1 . الأموال الشرعية، وهي معروفة وثابتة.

2 . الأموال التي تفرضها الدولة لأحكام الضرورة والاجتهاد.

ثم أنه يتقدم باقتراح صائب، هو أن يتكافأ الأنفاق، أي أنه يسعى لأن لا تصاب ميزانية الدولة بالعجز.(10)

وإن شئنا بكلمة ختامية أن نقيم هذا المصنف الهام نقول: إن المشكلة الرئيسية فيه تكمن في عدم التثبت بصورة دقيقة وحاسمة من تاريخ تأليفه. فالباحثون الذين يرون أنه كتب في زمن الخليفة المعتصم لهم حججهم وأسانيدهم، ومن يرى أنه كتب في زمن الخليفة المستعصم (وذلك رأينا أيضاً) ولهم أسانيدهم كذلك، ومن الصعب القطع بصورة تامة بتاريخ تأليفه، ولكن من المؤكد أن للكتاب قيمة فلسفية وسياسية كبيرة وهو يبحث في السياسة والفلسفة والأخلاق والإدارة والشريعة، بل وحتى في تخطيط المدن، وذلك ما دعى بعض العلماء العرب المعاصرين بوصفه " أبن أبي الربيع، رائد الفكر السياسي الإسلامي الأول".(11)

وأي كانت أراء الباحثين، فإن هناك إجماعاً، بأن هذا النص هو من أفضل النصوص الفلسفية العربية الإسلامية وأن مؤلفه من خيرة العلماء الذين أشغلوا في الفلسفة السياسية.(12)

هوامش البحث

1. مؤلف مجهول : قانون السياسة ودستور الرئاسة ، ص7
2. التكريتي، د. ناجي : الفلسفة السياسية عند أبن أبي الربيع ، ص 8
3. أبن أبي الربيع : سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص175
4. أبن أبي الربيع : سلوك المالك ، ص176 / 192
5. أبن أبي الربيع : سلوك المالك ، ص187
6. أبن أبي الربيع : سلوك المالك ، ص86 / 88
7. أبن أبي الربيع : سلوك المالك ، ص93 / 175 / 174
8. أبن أبي الربيع : سلوك المالك ، 174 / 178
9. أبن أبي الربيع : سلوك المالك ، ص193
10. أبن أبي الربيع : سلوك المالك ، ص191
11. شرف، محمد جلال : الفكر السياسي الإسلامي
12. التكريتي، د. ناجي : الفلسفة السياسية ، ص80

ثالثاً: حركات سياسية مؤثرة في التاريخ السياسي الإسلامي

يحق لنا الاعتبار، أن واحدة من أهم النتائج التي تمخضت عنها الثورة الإسلامية الـشاملة على مختلف الأصعدة، وهو ما نحن بصدد دراسته، انبثاق الحركات والأحزاب السياسية التـي لم تكن تطرح نفسها في ميدان العمل السياسي بهذه القوة لولا توفر المعطيـات والظـروف اللازمـة والشروط الموضوعية لقيامها.

وبادئ ذي بدء، يقودنا التحليل العلمي إلى حقيقة موضـوعية هامـة هـي، أن الحركـات والأحزاب إنما هي ضرورات تقررها التطورات الاجتماعية / الطبقية، إضـافة إلى مـؤشرات أخـرى أبرزها، درجة ومستوى الوعي السياسي / الثقافي، وطبيعة المرحلـة والأحـداث التاريخيـة. وتفـرز عمـوم إرهاصـات هـذه المعطيـات، الحركـات والأحـزاب الـسياسية. وبحـسب هـذه التـوترات والتبلورات السياسية / الاجتماعية وتناقض المـصالح الاجتماعيـة / الطبقيـة وتفجرهـا، تكتـسب الحركـات الـسياسية والأحـزاب طابعهـا الحـاد والعنيـف، ويكـون الالتهـاب هـو صـفة الحيـاة السياسية. وقد ينجم عن ذلك أيضاً حركات سياسية تتخذ مواقف وسط بـين الفئـات المتنـاحرة، وعلى هذا الأساس تكتسب الدراسات حول طبيعة ومحتوى هذه الحركات دلالات مهمة وطابعاً شيقاً.

ومثل هذه المعطيات بدأت تتوفر في الحيـاة الـسياسية العربيـة عـلى اثـر المنجزات الهائلة التي حققتها الثورة الإسـلامية، وفي مقـدمتها: الدولـة التـي تـم تأسيسها في المدينة(يثرب) التي ما برحت ترسخ من وجودها وتوسـع مـن دائـرة

تأثيراتها ونفوذها وسيطرتها والتي تكللت في عهد الرسول(ﷺ) بالـسيطرة الـشاملة عـلى شـبه الجزيرة العربية بأسرها، وبدأت تتطلع إلى الأمصار العربية لتحريرها من القوى الأجنبية(الروم ـ الفرس)، الأمر الذي تحقق فعلاً خلال بضعة سنوات، ففي أواسط العقد الثاني مـن عمـر الدولـة العربية الإسلامية وهيمنتها على رقعـة شاسـعة تمتـد مـن أواسـط آسـيا حتـى سـواحل المحـيط الأطلسي.

إن تحولات شاملة وعـلى هـذه الدرجـة مـن الأتـساع، كـان لا بـد أن تكـون لـه نتائجـه وأصداؤه في كافة المجالات في الحياة الجديـدة. فقـد تـوفرت مناصـب سياسـية رفيعـة سـواء في عاصمة الخلافة أو في الولايات التي يتمتع معظمها بالثراء والرخاء الذي لم يكن معروفـاً لهـم في ولايات مثل : العراق / فارس / الشام / مصر وغيرها، كما توفرت أمتيازات اقتصادية غير محددة تمثلت بأكتساب أراضي زراعية خصبة تدر غلال وأرباح وفيرة، وفعاليات اقتـصادية في مقـدمتها، والتي اتسعت على نحو غير معهـود. والنفـوذ الاجتماعـي الـذي أفـرز فئـات جديـدة. وبـدا أن التنافس على إحراز النفوذ السياسي والاقتصادي والاجتماعي قد غدا محموماً، وراح يفـرز ويعـبر عن أدواته وصوره وتعبيراته على مختلف الأصعدة.

وإذا كانت شخصية الرسول محمد(ﷺ)، النبي القائد مؤسس الدولة وطبيعـة المرحلـة الجهادية قد أجلت اندلاع التناقضات السياسية / الاجتماعية، إلا أن تلك التناقضات طفـت عـلى السطح فور رحيل الرسول(ﷺ) في حركات ارتدادية تحمل جميعها طابعـاً سياسـياً واجتماعيـاً، بعضها كان ارتدادا يهدف إلى استعادة هيمنة الأرستقراطية القبلية، وبعضها كان يريـد الـتملص من الالتزامات والإصلاحات الاجتماعيـة والاقتـصادية التـي جـاء بهـا الإسـلام مـن خـلال الـتخلي

عن تلك الالتزامات مثل: الزكاة وسائر الالتزامات المالية الأخرى. وبعض آخر طرح النبوة بقـصد الهيمنة السياسية(مسيلمة الكذاب). بيد أن هذه الحركات الارتدادية واجهـت الفـشل بـسبب حتمية التطور التاريخي الذي جاء به الإسلام والذي طور نظاماً سياسياً بدائياً قائماً عـلى قيـادات قبلية أرستقراطية إلى دولة مركزية قوية يشع نفوذها إلى خارج شـبه الجزيـرة، وتحـول القبائـل العربية من الولاءات القبلية / الأسرية إلى الولاء للدولة والعقيـدة في نظـام ثـوري حـديث يعـد لمستقبل باهر للأمة بأسرها. فلم يكن صـعباً تلمـس هـذه الأبعـاد لـدى الغالبيـة العظمـى مـن الجماهير العربية ولدى القيادات الإسلامية التي واجهت بقيادة الخليفـة الراشـدي الأول حركـة الارتداد بالحزم والقوة المطلوبين.

وطرحت المهمة الأساسي الثانية نفسها باسـتكمال إسـتراتيجية الثـورة الإسـلامية لتحريـر الأمـصار العربيـة، وتوسـيع النظـام العـربي الإسـلامي الجديـد، وهـو مـا تـم تحقيقـه فعـلاً في عهد الخليفة ألراشدي الثاني عمر بن الخطاب. وما كاد عهد الخليفة ألراشدي الثالـث قـد حـل، إلا وكانت الثمار الشهية الوفيرة للأوضاع الجديدة قد أينعت وحان قطافها، فالمناصـب القياديـة قد ازدادت وهي على درجة من الدعة والرخاء، وكـذا المـصالح الاقتـصادية مـن أراضي وأمـلاك، ومن كان إلى قبل سنوات قليلة في فقـر مـدقع، تحـول إلى ثـراء واسـع، ومـن كـان أجـيراً مهمـلاً في مجتمع أرستقراطية قريش ومكة، قد أصبح شخصية سياسية/ اجتماعية نافذة، فكان والحـال كذلك من التنـافس والتنـاقض، أن يـذر الخـلاف، بـل والـصراع قرنـه بـين القيـادات والزعامـات الإسلامية، وهكذا فإن سـحب تناقـضات بـدأت تتجمـع وتتكـاثف، ونزاعـات سـوف تتطـور إلى صراعـات، وسـتكون دمويـة بـسبب احتـدام التناقـضات وتفجرهـا حـول أكـثر الموضـوعات

حساسية وحيوية، ألا وهي موضوعة الخلافة وانتقال السلطة الشرعية الدستورية.

وبسبب خلو الشريعة من نصوص حول انتقال السلطة، وقد تعرضنا لذلك بصورة تفصيلية في الفصل الأول، فإن النزاعات السياسية كانت تعبر عن مواقف اجتماعية/ سياسية، اشتدت واكتسبت طابعاً حاسماً في الأحداث التي أطلق عليها (الفتنة الكبرى) والتي كانت تنطوي على إشكالات دستورية وقانونية جنائية، قادت إلى تباين في وجهات النظر حيال تلك الأزمة. ودون ريب فإن وجهات النظر تلك كانت في أعماقها تعبر عن تطلعات اجتماعية، فانبثقت مواقف تطورت إلى اتجاهات ثم مضت تتبلور في أحزاب وحركات، سنحرص على إبرازها ونتوقف عندها شرحاً وتحليلاً، تلك التي كانت بدايتها قد تكونت بفعل أحداث الفتنة الكبرى.

أولاً: المعارضة الشامية / المصرية: والتي قادها معاوية بن أبي سفيان حاكم الشام متحالفاً مع عمرو بن العاص حاكم مصر، بامتناعها عن مبايعة الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب وهي تستند في مواقفها إلى خلفية شرعية، واستغلت إشكالية قانونية / دستورية حول مقتل الخليفة الراشدي الثالث، ولكنها في الواقع كانت تمثل تطلعات الطبقات والفئات الجديدة الطامعة بالحكم وبالمكتسبات الاقتصادية والاجتماعية.

ثانياً: المعارضة المكية: وهي التي قادها اثنان من أبرز الصحابة، بل ممن كانوا حتى الأمس القريب في معسكر الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، وهما الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وهما من أقدم الزعامات الإسلامية

والعشرة المبشرة بالجنة من الرسول(ﷺ) وأعضاء مجلس الشورى الستة وتساندهما في موقفهما السيدة عائشة زوج الرسول(ﷺ). وتستند هذه المعارضة في خلفية موقفها أيضاً على الإشكالية الدستورية / القانونية، ومقتل الخليفة عثمان بن عفان، ولكنها في الواقع كانت تعبر عن طموحات أرستقراطية.

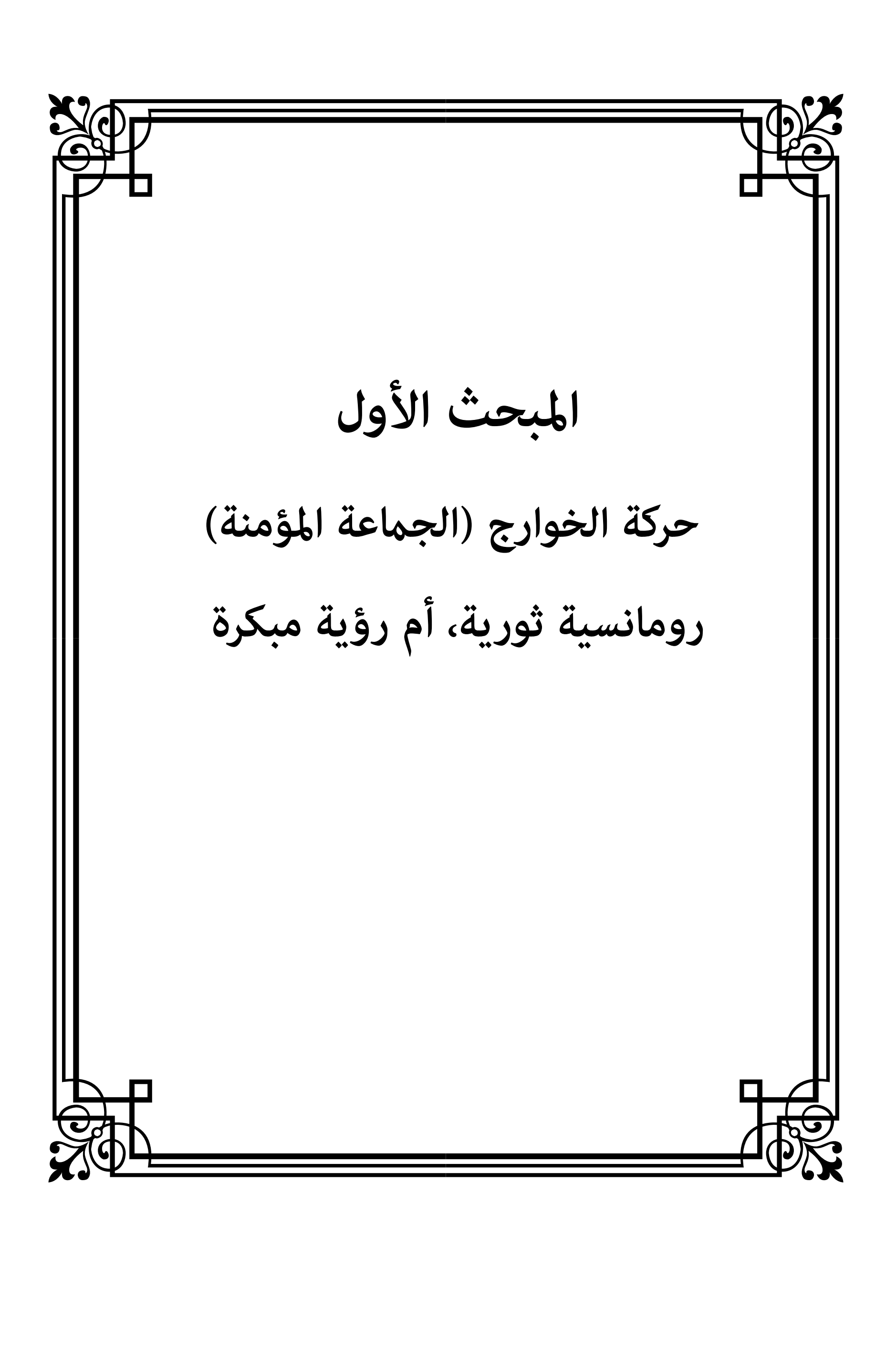
وقد أتخذ

ثالثاً: ومن البديهي أن يفرز الموقف بين القوى التي تمثل طموحات الفئات الجديدة (معسكر المعارضة الشامية / المصرية)، وبين الأرستقراطية التي مثلتها المعارضة المكية (الزبير وطلحة)، قوى غير واضحة المعالم، لم يكن بوسعها أن تتبين طريقاً بين العقائدية / الشرعية التي مثلها معسكر الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب ومعارضيه، فأتخذت موقفاً سلبياً حيال الأطراف متمسكين بأحاديث تعبر عن رؤية مبكرة تتنبأ بالتناقضات والصراعات المقبلة، كان الرسول(ﷺ) قد توقع حدوثها، ومن تلك الأحاديث أكثر تعبيراً(سياسياً) " ستكون فتنة، القاعد فيها خير من الماشي، والماشي خير من الساعي إليها، إلا إذا نزلت أو وقعت، فمن كان له أبل فليلحق بأبله، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه" حديث).

وقد أتخذ هذا الموقف الكثير من القيادات الإسلامية أبرزهم سعد بن أبي وقاص، وهو أحد أعضاء مجلس الشورى. وقد عبر أحد أبرز السياسيين العرب(المغيرة بن شعبة) عن هذا الموقف بقوله للخليفة علي بن أبي طالب " إني والله يا أمير المؤمنين ما رأيت عثمان مصيباً ولا قتله صواباً، وإنها ظلمة ستتلوها ظلمات، فأريد يا أمير المؤمنين ـ إن أذنت لي ـ أن أضع سيفي وأنام في بيتي حتى تنجلي الظلمة ويطلع قمرها، فنرى مبصرين ونقفوا آثار المهتدين ونتقي سبيل الجائرين".(154)

بيد أن تداعيات الموقف المتنافرة، أفرزت مواقف جديدة اتخذت شعارات جديدة وواجهات سياسية، كانت الموضوعات السياسية وتفرعاتها، وأبرزها كانت: الخلافة / الإمامة وشروطها وأساليب انتقالها، ثم أبعاد تطبيق الحدود، والمقصود هنا بالحدود ذات المعنى السياسي، فما هي الكبائر..؟ وما هو الموقف من مرتكب الكبائر، ثم الموقف من أحداث سياسية رئيسية لها علاقة مباشرة بشرعية النظام السياسي مثل الموقف من مؤتمر سقيفة بني ساعدة، ثم الموقف من الفتنة الكبرى وأحداثه الجسيمة، القانونية والدستورية، ثم الموقف من الصراعات السياسية الدموية، وأخيراً وليس آخراً، الموقف من معطيات حديثة أفرزت نفسها على مسرح العلاقات الاجتماعية/ السياسية / الثقافية، منها على سبيل المثال لا الحصر، الموقف من الفلسفة(العقل)، وتلك مسألة قادت إلى جملة مسائل بالغة الأهمية والخطورة في آن واحد، مثل مسألة خلق القرآن، أو الموقف السياسي والاقتصادي والثقافي، من الموالي ودورهم في الحياة السياسية العربية الإسلامية، ومنها أيضاً الموقف من فئات مسحوقة كانت تهدف بهذه الصورة أو تلك المطالبة بحقوقها الاجتماعية تحسين شروط معيشتها، فاتخذت انتفاضتها شعارات وواجهات دينية، وكان ذلك ضرورياً بحكم ضرورات العمل السياسي وقاموس مفردات العمل السياسي لتلك المرحلة التي لا بد أن يكون الدين واجهته الأساسية.

وإذا كانت الحركات والأحزاب التي أفرزتها هذه الإرهاصات والأحداث كثيرة على مدى عمر الدول العربية الكبيرة منها والصغيرة، فإننا سوف نقتصر على أربعة منها، تمثل كل واحدة منها اتجاها مهماً، وهذه الأحزاب هي: المرجئة والمعتزلة، بالإضافة إلى القرامطة والزنج كحركات.



المبحث الأول

حركة الخوارج (الجماعة المؤمنة)

رومانسية ثورية، أم رؤية مبكرة

مقدمة :

تطلق كلمة خارجي على كل من يخرج من (الإجماع) أو من الرأي السائد شرعاً، أو على الحاكم الشرعي، أو من هو بهذا الحكم معناً وفعلاً.

حركة الخوارج التي يتناولها هذا البحث، هي تلك الحركة التي انبثقت وتأسست على الخارجين على الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب، والذين جادلوه بدء حرة الخروج، ثم عصوا أمره وتوجيهه، ثم غادروا معسكره، ثم قاتلوه في نهاية المطاف، بل وبعثوا أحد رجالهم (عبد الرحمن بن ملجم) ليغتال الخليفة في مسجد الكوفة وهو يهم بالصلاة.

وحركة الخوارج في طور نموها، أطلقوا على أنفسهم (الجماعة المؤمنة) ، بيد أن التسمية التي شاعت عنهم، وهي التي أستخدمها المرخون والباحثون العرب والأجانب والمستشرقين الأوربيين، تواصلت طيلة العهد الراشدي، ثم الأموي، والعباسي، وربما أن هناك ما يزال من يعتبر نفسه منتمياً للخوارج بفكره أو سلوكه.

أولاً : النشأة والتأسيس

مضت فكرة الخلافة لآل البيت تتحدد أكثر فأكثر أبان النزاعات التي نشيت بين الخليفة ألراشدي الرابع وتحالف الزبير ــ طلحة، من جهة، وتحالف معاوية بن أبي سفيان(حاكم الشام) ـ وعمرو بن العاص (حاكم مصر) من جهة أخرى. وفي خضم النزاعات والصراعات العسكرية والسياسية انبثقت لأول مرة جماعة أطلقت عليهم اسم الخوارج، وسموا كذلك لأنهم خرجوا من صفوف معسكر الخليفة ألراشدي علي بن أبي طالب، احتجاجاً على أساليب العمل السياسي العسكري، وأعلنوا رفض التضحية بالمبادئ في سبيل العمل السياسي ورفضوا قبول مبدأ التحكيم الذي جرى في صفين بين الخليفة ومعاوية بن أبي سفيان. ثم رفضوا لاحقاً نتائج تحكيم مؤتمر دومة الجندل، ورفعوا شعار "لا

حكم إلا لله". ثم مضوا يكرسون مواقفهم الأيديولوجية والسياسية الخاصة بهم التي لا تخلو من الدوغماتية، أما الجماعات التي استمرت متمسكة بالخليفة ألراشدي الرابع فقد أطلق عليهم شيعة أمير المؤمنين، أي جماعة أمير المؤمنين، ثم اقتصرت على كلمة الشيعة، وهو كناية لموقف سياسي بالدرجة الأولى، مؤيد للخليفة علي بن أبي طالب. [1]

تأسست حركة الخوارج في عهد الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب (رض)، (655 م ـ 35 هج/ 661 م ـ 40 هج)، وتواصلت في العصر الأموي والعباسي، حتى تلاشت تدريجياً في العصر العباسي الوسيط (833 م ـ 218هج / 861 م ـ 247هج)، ولكن دائماً مع بقاء شرائح من فئات الخوارج تحت مسميات شتى في شبه الجزيرة العربية، وشمال أفريقيا. وسموا بالخوارج رغم أنهم أطلقوا على أنفسهم (الجماعة المؤمنة)، بيد أن تسمية الخوارج طغت لدى المؤرخين العرب والمسلمين والأجانب.ويعتبرهم الأستاذ البرت حوراني :" أول حركة احتجاج على التضحية بالمبادئ في سبيل الغايات " [2]

وأعتبر الخوارج من الفرق الإسلامية المتشددة، إذ تأسس موقفهم بناء على قبول الخليفة ألراشدي الرابع التحكيم في قضية مبدأية. فهم يرون أن "الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وإذا اختير، فليس يصح أن يتنازل أو يحّكم (يعرض على التحكيم)، وليس بضروري أن يكون الخليفة قريشياً، بل يصح أن يكون من قريش ومن غيرهم، ولو كان عبداً حبشياً(نزولاً عند حديث للرسول)، وإذا تم الاختيار كان رئيساً للمسلمين ويجب أن يخضع له خضوعاً تاماً لما أمر الله وإلا وجب عزله.[3]

ويكتب أبن خلدون عن تأسيس حركة الخوارج، وهو مؤرخ له منهج علمـي محكـم : أن المحتجين على قبول الخليفة علي أبن أبي طال التحكيم، ورفـضهم قبـول المفاوضـة مـع معـسكر حاكم الشام معاوية بن أبي سفيان، غادروا معسكر الخليفة الشرعي، وقد حاول الخليفة على بن أبي طالب محاورتهم ومجادلتهم، فأبوا العودة، وقالوا أن قبول الخليفة الشرعي للتحكيم خطيئة كبيرة، وأن لا حكم إلا لله، ثم وقعت بينهم ومعـسكر الخليفـة معـارك عديـدة أهمهـما معركـة النهروان، وشهرزور، ورغم أنهـم خـسروا معظـم معـاركهم، إلا أنهـم واصـلوا وجـودهم كحركـة سياسية مؤثرة في الدولة العربية الإسلامية. [4]

وتوجه الخليفة الراشدي بعـد معركـة الجمـل إلى فـض إشـكالية ولايـة الـشام المتمـردة، فدخل في مفاوضات مع حاكمها لحل ألازمة سـلمياً. ويـرى مركـز الاستـشراق الألمـاني في جامعـة لايبزغ / ألمانيا، أن النزاع كان في جـوهره يـدور عـلى الـسلطة، متخـذاً صـيغاً قانونيـة : إذا كـان عثمان قد قتل بدون حق فيكون لأقربائه الحق بأخذ ثأره. أما إذا كان قد اغتيل بحق فلا يحـق لأحد أن يأخذ بثأره. وكان معاوية من أنصار الرأي الأول، بينما قرر على معارضة أخذ الثأر.

بيد أن المفاوضات لم تفض إلى نتيجة بين الاثنـين، فتحـرك كـل مـنهما وجـرت مناوشـات صغيرة، تطورت إلى اشتباك عنيف، وأشارت معطيات الموقف في المعركة أن موقـف معاويـة قـد أصبح في خطر شديد. وهنا نصح عمرو بن العاص حليف معاوية وحـاكم مـصر المقـاتلين برفـع نسخ من المصحف على رؤوس الحراب إشارة لإيقـاف القتـال وجعـل الكتـاب المقـدس(القـرآن) حكماً، وهكذا أرغم علي على قبول هذا الحل وتم تسمية الحكام الذين ينبغي علـيهم التحكـيم بأستخدام أدلة الشريعة لحل المسألة.

وقد حاول الخليفة علي إزالة ومكافحة الخلافات الناشبة داخل صفوفه، فجعل ذلك موضع اهتمامه الأول فحاول بكافة الوسائل أن يزيلها. وإذ فشلت الدبلوماسية في ذلك، فنشبت صراعات وحروب(مع الخوارج) أهمها في النهروان عام 658 الذي تسبب في توجيه النقد له حتى من أتباعه. وتواصلت الاضطرابات حتى عام 661، إذ سقط الخليفة الراشدي ضحية مؤامرة وأغتيال قام بها أحد الخوارج، في عاصمته الكوفة. ولكن الخوارج واصلوا خوض النضال السلطة الأموية بالكلمة والسلاح. وقد مثلت هذه الأوضاع في العراق بمجملها مصدر قلق لسلطة الأمويين. وكان العراق في نفس الوقت يعد بموارده، من أكثر الولايات ثراء.[5]

وفي معسكر الخليفة الشرعي، لم يقبل الكثير من أنصاره هذا القرار، فغادروا معسكره وبذلك حملوا اسم الخوارج، وبذلك أصبح للخليفة معارضون جدد من المتزمتين الذين يعتبرون أن المصحف هو المدافع عن حقوق المقاتلين البسطاء ضد سلطة الأرستقراطيين والمواقف المخالفة للدين والخليفة الراشدي علي بن أبي طالب. وأستغل معاوية نقطة الضعف الأخيرة هذه في حزب علي، فقوى نفوذه في مصر.

وخلال عودة جيش الخليفة إلى الكوفة / العراق، تنادى جمع من معسكر الخليفة الرافضين لوقف القتال والتحكيم، تفاوتت المصادر بتقدير أعدادهم بين 6 ألاف و 12 ألف رجل. منتدباً كبار الصحابة كأبن عباس ، وبنفسه أحياناً، وحجتهم في ذلك أن كتاب الله قد "حكم" في أمر هؤلاء "البغاة" (يقصدون معاوية وأنصاره) ومن ثم فلا يجوز توكيل أمر الله لتحكيم الرجال (أبو موسى

الاشعري وعمرو بن العاص) هاتفين : لا حكم إلا لله ". وهو شعار عقب عليه الخليفة الـشرعي بكلمة ذهبت مثلاً : إنها كلمة حق يراد بها باطل . [6]

وقد تحدد في المفاوضـات الابتدائيـة في موقعـة صـفين، موعـد في شـهر رمـضان المقبـل، ومكان التحكيم واتفق الطرفان على واحة دومة الجندل، لكونها موقعاً بنفس البعد بين دمـشق والكوفة شمال شبه الجزيرة. وحضر التحكيم عدد من الشهود ممن لهـم المكانـة : كعبـد اللــه بن عمر، وعبد اللــه بـن الـزبير، والمغـيرة بـن شـعبة، وعبـد الـرحمن بـن الحـارث بـن هـشام المخزومي. وعبد الرحمن بن عبد يغوث الزهري، وأبي جهم بن حذيفة.

وقد أعتبر اجتماع مندوبي التحكـيم في دومـة الجنـدل فاشـلاً، لم ينـتج سـوى " تـضعيف لشرعية الخليفة الراشدي " و " تعزيز لموقف حاكم ولاية الشام "، وهـو مـا عـزز رأي الخـوارج، وموقفهم من التحكيم والخليفة الشرعي، فضاعفوا مطالبهم على الخليفة (رض) :

* رفض التحكيم جملة وتفصيلاً، نتائجاً ومواقفاً.
* الاستعداد لقتال حاكم الشام المتمرد.

بيد أن الخليفة لم يشأ أن ينهي ما بدأه سلماً، وينقض عهوداً قطعها، وهنا تفاقم الموقف داخل معسكر الخليفة وبلور الخوارج أوضاعهم وأنتخبوا أميراً لهـم هـو عبـد اللــه بـن وهـب الراسي.

وبما أن مفاوضات التحكيم لم تؤد إلى إزالة العقدة، ومن المؤكد أن فـشلها (مفاوضات التحكيم) في دومـة الجنـدل، قـد أدت إلى إلحـاق الـضعف بمعـسكر

الخليفة، مما زاد في قوة موقف الخوارج، وإلى تواصل وجـودهم كيانـاً سياسـياً مهـماً في الحيـاة السياسية للدولة سواء في عصرها الراشدي، أو الأموي، أو العباسي.

وجاءت تسميتهم بالخوارج، لأنهم خرجوا على الأمر الشرعي، فيقول عـنهم أبـو الحـسن الأشعري أنهم : أولئك النفر الذين خرجوا على عليٍّ بن أبي طالب (رض) بعد قبولـه التحكـيم في موقعة صفين، ولهم ألقاب أخرى عرفوا بها غـير لقـب الخـوارج، ومـن تلـك الألقـاب الحروريـة والشراة والمارقة والمحكمة وهم يرضون بهذه الألقاب كلها إلا بالمارقة، فإنهم ينكرون أن يكونـوا مارقين من الدين كما يمرق السهم من الرمية .[7]

كما هو ملاحظ من الاسم، فالخوارج : هم طائفة أبت إلاّ تمزيق صفّ المسلمين وتشتيت شمل الموحّدين، فخرجت على الخليفة الذي تمّت بيعته من أهل الحلّ والعقد وتمّت له الإمامـة على المسلمين. فقد قال الشهرستاني في كتابه الملل والنحل أن : كل من خـرج عـلى الإمـام الحـق الذي اتفقت الجماعة عليـه يـسمى خارجيـاً سـواء كـان الخـروج في أيـام الـصحابة عـلى الأئمـة الراشدين أو من كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان والأئمة في كل زمان.[8]

واعتبرت معركـة النهـروان مهمـة في تـاريخ الـصراع الـسياسي / العـسكري بـين الخليفـة والخوارج، فقد اعتبرت ذروة في الخلاف السياسي وتطوره إلى درجة الصراع المـسلح، وهـو نـاجم عن تطرف وتمسك بالرأي أودى إلى تصعيد لم تكن دولة الخلافة ولا الخليفة يودان بلوغـه، فقـد مال الخليفة (بإجماع المصادر) إلى المواقف الداعية للحـوار وحـل الخلافـات بالعقـل والتحكـيم بالوسائل الشرعية.

ثانياً : الصراع السياسي والعسكري

وقد عامل أمير المؤمنين علي (رض)الخوارج قبل الحرب وبعدها معاملـة المـسلمين، فـما إن انتهت المعركة حتى أصدر أمره في جنده ألاّ يتبعـوا مُـدبِرًا أو يجهـزوا عـلى جـريح أو يمثِلـوا بجثة قتيل، يقول شقيق بن سلمة المعروف بأبي وائل وهو أحد فقهاء التابعين وممـن شـهد مـع عليٍّ حروبه : أن الخليفة على (رض) لم يسب لا في يوم الجمل ولا يوم النهروان .[9]

ولكن هذا التطرف والغلو مـن جانـب الخـوارج لم يكـن ليخـرج الخليفـة الـشرعي عـن أهداب ونص وروح الشريعة التي ظل متمسكاً بها حتى حادثة اغتيالـه التـي أقـدم عليهـا أحـد الخوارج (عبد الرحمن أبن ملجم)، فالخليفة الذي بقي بعد المحاولة على قيد الحياة ثلاثة أيـام، لم يقبل أن يخرق العـرف الدسـتوري الراشـدي الإسـلامي في البيعـة والـشورى ورأي أهـل الحـل والعقد. فيسأل من نولي بعدك يا أمير المؤمنين، فقال : لم يول رسول الـلـه (ﷺ) لأولي أنـا مـن بعدي، أنتم بشؤونكم أدرى. وأكثر من ذلك،. فالخليفة الذي حارب الخوارج يوصى الناس بـأن لا يقاتلوا الخوارج بعده، ويعلل ذلك بقواعد سياسية رائعة بقوله : ليس من طلب الحق فأخطـأه كمن طلب الباطل فأدركه. كما ذكر عنـه (رض) قولـه : إن خرجـوا عـلى إمـام عـادل أو جماعـة فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم، فإن لهم في ذلك مقالاً.[10]

وعلى أية حال، فإن الخليفة الرابع عندما اغتيـل في مـسجد الكوفـة، كـان ذلك فصلاً مؤلماً آخر من فصول الصراع الدموي الذي أودى بحياة واحد من كبار رجال الصحابة، وقائد من كبار قادة الجماعة الإسـلامية، وإن اغتيالـه سـوف لـن يحل شيء من التعقيدات السياسية، بل سوف تزيد منها، مـع أن الخليفـة الـذي

عاش ثلاثة أيام قبل وفاته متأثراً بجراحه لم يستخلف أحداً بعده للخلافة، قائلاً أن هذا هو شأن المسلمين والجماعة الإسلامية. [11]

وبوفاة الخليفة الرابع يقول أحد المؤرخين:" وهكذا أنتهي الحكم الشعبي الذي كان قوامه البساطة المشيخية، ولم يقدر له من بعد، أن يظهر في أي دولة إسلامية، ولم يبق بعد زوال نظام الحكم الانتخابي سوى الفقه والأحكام المستندة إلى القرآن"[12]

ومع أن الخوارج هزموا عسكرياً في الكثير من المعارك كما كسبوا غيرها، غير أن وجودهم السياسي تواصل بهذه الدرجة أو تلك من القوة في أمصار الدولة الإسلامية حتى في العهود اللاحقة. وهذا مؤشر على أن حركتهم ذات فحوى ومحتوى سياسي / ثقافي كان له صداه بين الناس، وهو دليل حيويتهم حتى عهود متقدمة.

ثالثاً : الفكر السياسي / الثقافي للخوارج

لم يتشكل الفكر الخارجي دفعة واحدة، كما لم يكن من نتاج عالم واحد من علمائهم، بل تكون خلال سنوات الصراع السياسي والعسكري في العهود اللاحقة سواء في عصور الخلافة الأموية أو العباسية.

وكانت حركة الخوارج في البدء حركة سياسية/ أيديولوجية تهدف إلى التمسك بالمبادئ وبعدم التفريط بها، بيد أنها وباعتراضها على عملية التحكيم، أسبابه ونتائجه، أتسع إطارها النظري السياسي ليشتمل نظرية الخلافة حيث طوروا أسس نظريتهم للخلافة، وهي أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين. وإذا اختير كخليفة فلا يصح أن يتنازل أو يعرض أمره للتحكيم،

وليس من الضرورة أن يكون الخليفة قريشياً، بل يجوز أن يكون غير ذلك أيضاً ولـو كـان عبـداً حبشياً(استناداً لحديث للرسول منقول عن البخاري: أسمعوا وأطيعوا ولو اسـتعمل علـيكم عبـد حبشي كان رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الـلـه تبـارك وتعـالى) (13) وإذا تـم الاختيـار، أصبح رئيساً للمسلمين وعليه أن يخضع خضوعاً تاماً لما أمر به الـلـه والرسول(ﷺ)، وإلا وجب عزله، أي عزل الخليفة ممكن برأي الخوارج.[14]

والخوارج الذين لم يكونوا على جانب مـن الـثراء عـلى الـصعيد النظـري، طبـع التطـرف والتعصب مواقفهم وسياساتهم إذ كانوا يقولون: أن مرتكب الصغيرة والكبيرة في النار وهو كافر، في حين كان موقف المرجئة أكثر مرونـة بقـولهم: أن مرتكـب الكبـيرة مـع فـسقه وفجـوره فهـو مؤمن. أما المعتزلة فقد قرروا: أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام الكفر عنـه، ووجـب أنه ليس منافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سـنة رسـول الـلــه (ﷺ)، ووجـب أنـه فاسـق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك لتسمية الـلـه لـه في كتابـه " بـئس الاسـم الفـسوق بعـد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون" 11ـ الحجرات).[15]

بل لم يكن للخوارج في بداية ظهورهم أفكار فارقوا به أهل السنة، فقد كانـت مفـارقتهم للمسلمين في البدء متعلقة باعتراضهم على مسألة التحكيم، إلا أن مذهب الخوارج اتسع ليدخل في بـدعِ ومخالفـات، وتطـرف في المواقـف الـسياسية أسـتدعى تمـاثلاً في التنظـير لتلـك البـدع والمخالفات، وتشعبت مذاهبهم وتـأويلاتهم في الـشريعة، حتـى غـدوا أسرى التطـرف والمغـالاة. وشططهم في تأويل فقرات من الشريعة .

والخوارج وإن تقدموا بطروحات دينية، إلا أنها فئة سياسية قبل أي شيء آخر، انشقت عن معسكر الخليفة الشرعي، وبذلك كانت فرقة الخوارج فعلاً " أول حركة احتجاج على التضحية بالمبادئ في سبيل الغايات"[16] وبذلك كانت في بادئ الأمر حركة ذات صبغة سياسية محضة(الاحتجاج على التحكيم ونتائجه)، غير أنهم مزجوا لاحقاً في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان تعاليمهم السياسية بأبحاث دينية شرعية، وأهم ما توصلوا غليه في هذا المجال هو ليس الاعتقاد بالإيمان وحده، ولكن بعدم ارتكاب الكبائر. إذن فهناك مسألتين مهمتين:

1 . نظرية الخلافة.

2 . نظرية أن العمل هو جزء من الإيمان.

ونجد من المبكر الاسترسال في عرض الآراء الشرعية والفقهية لنظرية الخلافة في الإسلام أكثر مما فعلنا، ذلك أن الموضوع وصل إلى نقطة متفجرة في خلافة على بن أبي طالب، بل في ختام الخلافة الراشدية ومطلع الخلافة الأموية حيث حصل المزيد من التبلور والوضوح في مواقف وأراء الجهات والفرق الإسلامية.

وفي خلال مسيرتهم السياسية والنضالية، طور الخوارج أفكارهم من خلال ردودهم على سواء على خصومهم، أو الأطراف السياسية الأخرى في الساحة كالمعتزلة(بدرجة أساسية) والمرجئة والفقهاء وعلماء الدين بصفة عامة. لذلك نجد أن أفكار مهمة للخوارج هي في الواقع عبارة عن تحديد موقفهم حيال موضوعات اعتبرت في زمانها ووقتها موضعات مهمة كانت تشغل أهل

العلم والفقه والسياسة على حد السواء، كالمنزلة بين المنزلتين في إطار تحديد مرتكب الكبيرة، والعدل والتوحيد، وسواها.

والخوارج الذين تفاعلوا تأثراً وتأثيراً مع أراء غيرهم من الفرق والجماعات، كان بعضها يمثل ردود فعل على التطرف، أو تطرف كرد فعل على التساهل في المبادئ من أجل الأهداف السياسية، وعلى سبيل المثال، فإن الفكرة البسيطة للأرجاء تطورت بتطور المواقف السياسية واكتسابها طابع الحدة والتطرف، فالمرجئة الذين عرفناهم كحزب سياسي ظهروا في العقود الأخيرة من القرن الهجري الأول، وربما قبل ظهور المعتزلة بفترة بسيطة، تطور موقفهم السياسي والنظري كرد فعل على تطرف الخوارج.

وكان الخوارج، الذين غادروا معسكر الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب احتجاجاً على قبوله التحكيم أولاً، ومن ثم طوروا مواقفهم السياسية والنظرية، ولكنهم مثلوا على الدوام الطرف الأكثر غلواً. ومن جملة ما تطرفوا فيه بصفة خاصة، أنهم كانوا يكفرون بسهولة ويدعون أن مرتكب الكبائر ليس بمؤمن، وأنهم بذلك أجازوا قتل خصومهم، بل وتعدوا ذلك إلى عوائلهم من النساء والأطفال.

وفي حمى هذا التطرف كان بديهياً أن يبرز طرف آخر يدعو إلى العقلانية، وكان المرجئة هم الحزب الأكثر مرشحاً لهذه المهمة. فالمرجئة أساساً طرحوا عكس أراء الخوارج وقالوا " إن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب، وما سوى ذلك من الطاعة ليس من الإيمان، ولا يضر تركها حقيقة

الإيمان، ولا يعذب إذا كان الإيمان خالصاً واليقين صادقاً " ثم صاغوا قاعدتهم الـشهيرة : " أنـه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا يضر مع الكفر طاعة ".[17]

رابعاً : فقرات أساسية في الفكر الخارجي

والفكر السياسي الخارجي الذي أنبثق كما أسلفنا كردود أفعال على أفكار ومواقف قـوى سياسية أخرى معاصرة لها، ويلاحظ غالبية المؤرخين أن تلك المواقف كانت متطرفـة، إذ طبعـت الرومانسية الثورية، والغلو تلك المواقف حتى غدت الحركة أسيرة لها، فالتطرف يقود إلى مبالغة في التطرف، والحركات الانشقاقية التي شهدتها الحركة تؤكد هـذا المنحـى الـذي لا يقتـصر عـلى حركة الخوارج كحركة سياسية، بل وكذلك مسار الحركات والأحزاب التي تنهج التطرف والمبالغة عامة في طرح الآفاق المثالية للأهداف السياسي / الاجتماعية مما لا نصيب لها على أرض الواقـع. ومن أكثر الأمثلة سطوعاً هو انشقاق حركة الازارقة عـن الخـوارج، وهـي فرقـة ذهبـت مـذهباً بعيداً في الغلو والتطرف.

وفي جرد وتحليل المعطيات حول فكر الخوارج ومواقفهم النظرية / الـسياسية يمكننـا أن نثبت الفقرات الأساسية في فكر الخوارج وكما يلي :

1. **في نظام الحكم** : كان الخوارج من المجـاهرين بجـواز إمـارة المـسلم للإمامـة بـصرف النظر عن نسبه ولونه وجنسه إذا تـوفرت فيـه الـصفات الرئيـسية: الـصدق والأمانـة، والالتـزام بالدين الحنيف التزاماً صارم، وأن يكون وعادلاً، ونعتقد أن هذه النظرية صالحة لتداول السلطة ديمقراطياً، ولكن بعضهم أجاز ولاية المرأة، وهو ما أعتبر ابتعاداً عن الفكرة السائدة. كـما أكـدوا أن الامارة لا يمكن أن تورث.

2. كان موقف الخوارج في حياتهم الداخلية، ذا طابع ديمقراطي. فالخليفة لديهم هو منتخب، يحوز على ثقة المنتخبين، لا يعيَّن ولا يورَّث، ولا يورِّث. وهذا تقليد ديمقراطي إيجابي هام في تاريخ الفكر الديمقراطي العربي الإسلامي. ولكن هذه الأفكار ظلت محصورة في إطار الخوارج دون أن يتعداه.

3. خاض الخوارج في موضوعة مثيرة للجدل في الفكر السياسي الإسلامي، حين أجازوا الثورة على الإمام الفاسق والجائر .

4. كان للخوارج رؤيتهم الخاصة في الخلافة من الرسول (ﷺ) بقبولهم ولاية أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وبعض من ولاية عثمان بن عفان، ولكنهم يوجهون الإدانة لولاية علي بن أبي طالب، وناهضوا خلافة معاوية بن أبي سفيان وقاتلوه.

5. أكد الخوارج على نظرية الاختيار والبيعة في انتخاب الأمير، واعتبروا أن اختيار الأمير هو من (فروع الشريعة)، أي من شؤون الحياة والسياسة وليس من أصول الدين، وإن مصدرها هو الرأي وليس الكتاب أو السنة[18]. . وإن كل مسلم هو صالح للخلافة ما دام قد توافرت فيه شروطها من إيمان وعلم واستقامة، مع شرط أن ينال البيعة فالمعنى العصبي الأرستقراطي بعيد عن تفكيرهم، بل عدو لمنهجهم ومسلكهم. [19]

6. في إطار الجدل الذي نشب حول مرتكبي الكبائر والمظالم من الحكام والولاة، وساهم فيه المعتزلة بالنصيب الأكبر حول مرتكب الكبائر، فكفروا

مرتكب الكبيرة الـذي مـات عليهـا ولم يتـب، فـيما قـال المعتزلـة أن الفاسـق هـو في منزلـة بـين المنزلتين.

وقد أدت المناقشات في موضوعة المنزلة بين المنـزلتين، بالإضـافة إلى الفقـه الـديني، أدت إلى الخوض في قضايا سياسية، بل أن هناك من يعتقد أن جذر (المنزلـة بـين المنـزلتين) في الفكـر المعتزلي هو سياسي، قاد إليه الموقف من النزاعات والصراعات السياسية، أو الموقف من الحكـام والولاة الفاسقين الذين يرتكبون الكبائر. كما كانت ثورات الخوارج عـاملاً ضـاغطاً مثـيراً للجـدل والمناقشات في الحياة السياسية العربية الإسلامية. نعم، كان للمسألة وجه ديني، ولكن إذا شـئنا النظر إلى الموضوع بصورة شاملة، فأن المضمون السياسي لها سيبرز بصورة واضحة، ثم استطردوا في هذا المبحث، فتداولوا في قضية الإمامة، وكانت واحدة من أشد الموضوعات حـرارة في الحيـاة السياسية، بل أشدها على الإطلاق، وفي مسألة خلع الإمام الجائر في حال ثبوت فسقه إذ يفقـده ذلك أهليته لهذا المنصب.[20]

7. وفي إطار الأفكار التي كانت مدار المناقشات هي فكرة العدل، وفيهـا أتفـق الخـوارج مع غيرهم في نفي الظلم والجور عن الذات الإلهية (اللـه سبحانه) بـأن اللـــه قـد مـنح البـشر العقل والإرادة في الأفعال والأعمال.

8. أجمعت كافة فصائل الخوارج على تنزيه الذات الإلهية عن المحدثات.

9. أكد الخوارج صدق وعد اللـه للمؤمن المطيع، وصدق وعيده للعاصي، واللـه صـادق في وعدة ولا يخلف وعيده.

10. أعتبر الخوارج أن الدعوة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من صلب واجباتهم، ومن ذلك الثورة المسلحة على الحاكم الفاسد الجائر.

11. كان الزهد في الحياة والقتال إحدى تعاليم الخوارج الأساسية، وانتصارهم للمظلومين، والثورة على الطغاة، ونصرة الحق والعدل، وفي ذلك كانوا يشترطون في أمرائهم وقادتهم التقوى والشجاعة والنزاهة . وقد عرف عن الخوارج تقاليدهم التي اشتهروا بها في القتال، وعفة زهد اتصفوا به في الثروة، فحررهم ذلك من قيود الحرص على الاقتناء، وأعانهم على الانخراط في الثورات والرحيل الأسرع في ركاب الجيوش الثائرة[21].

12. الشورى. أكد الخوارج على مبدأ الشورى(أي بانتخاب الخليفة)، شأنهم شأن معظم الاتجاهات السياسية الإسلامية، ولكنهم باستبعادهم الوراثة في الحكم، والميل إلى دمقرطة الحياة السياسية يمنح هذا التوجه مصداقية أكبر مما لدى غيرهم. وبذلك كرسوا مبدأً ديمقراطياً في شؤونهم الداخلية.

13. إن الفكر الخارجي كان فكراً محدوداً. بمعنى أنه في علاقته مع المجتمع، رفض رفضاً باتاً التنوع. وعدَّ من يخالفه، أو لا يشاركه الرأي، عدواً له. وهذا ما أدى إلى تقليص القاعدة الاجتماعية لهذه الحركة، وتقليص إمكانيتها فيما يتعلق بإقامة تحالفات، أو بوجود حلفاء لها. وهذا أدى بنتيجة المطاف، إلى تسهيل توجيه ضربة قاصمة لها، وإلحاق الهزيمة بها.

14. نتيجة بنيتهم الفكرية تلك، التي تكلمنا عنها، لم يكن أيضاً لدى الخوارج إمكانية تحديد من يجب توجيه الجهود ضده في مرحلة محدودة، والتعاون معه في مرحلة أخرى. كان الجميع ممن يخالفهم الرأي أعداء. وهذا أدى إلى أن

قوى المعارضة الإسلامية السياسية المتعددة، القائمة آنذاك، لم تكن موحدة، فاستطاعت السلطة استدراج كل قوة على حدة، وتصفيتها.

15. كان الخوارج مشبعين بحلم بناء دولة العدالة التي لم تكن هناك إمكانية لنجاحها مطلقاً. بيد أن هذا الحلم، كان يعبر عن رغبة عميقة لدى الجماهير الفقيرة بالعدالة الاجتماعية، وخصوصاً الجماهير الشعبية المهمشة الأكثر فقراً وعمادها الفلاحون الفقراء، الذين كانوا يخضعون لعملية استغلال لا حدود لها. إلا أن موقف الخوارج من مسألة الملكية، لم يكن حاسمًا كما كان الأمر مثلاً، بالنسبة للقرامطة. أي أنهم لم يتخذوا موقفاً معادياً للملكية الخاصة. وهذا أيضًا كان يعكس طموح الفلاح المعدم إلى تملك الأرض، لأنه كان يرى في تملكه للأرض، خلاصاً من استثمار المالك، وحريةً يمكن أن يمتلكها أيضاً.

خامساً : ثورات الخوارج في العصر الأموي

بعد معركة النهروان ومقتل خليفتهم ابن وهب، استطاع الخوارج أن يقوموا بعدد من الانتفاضات في مختلف أنحاء الدولة الأموية. وقد استطاعوا أيضاً إحراز العديد من الانتصارات على الجيوش الأموية. ونتيجة هذه الانتصارات، بدأت أعدادهم تكبر وتزيد. إلا أن الدولة الأموية، استطاعت فيما بعد أن تقمع هذه الانتفاضات بقسوة بالغة، وألحقت بهم هزائم مريرة. وقد كان لفشل الخوارج في هذه الانتفاضات، الأثر السلبي الكبير على تطور حركتهم، إذ أدى ذلك إلى حدوث انقسامات في صفوفهم، وبدأ يتطور اتجاه معتدل لديهم، إذ توجهوا لاحقاً باتجاه القيام بتسوية سياسية مع السلطات القائمة آنذاك.

* وبعد مقتل الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وتنازل ابنه الحسن لمعاوية بدأت حرب الخوارج للنظام الأموي، بل وكادوا أن يحرزوا

انتصاراً حاسماً ويهزموا الجيش الأموي في أول تماس بين الطرفين، لولا نجدة أهل الكوفة لجيش معاوية.

* في سنة 41هـ قاد سهم بن غالب التميمي والخطيم الباهلي تمردًا داخليًّا ضد بني أمية استمر حتى قضى عليه زياد بن أبيه قرب البصرة سنة 46هـ أي بعد خمس سنوات(22).

* واستمرت ثوراتهم ضد الأمويين، ففي آخر شوال سنة 64هـ بدأت ثورتهم الكبرى بقيادة نافع بن الأزرق، وهي الثورة التي بدأت بكسر أبواب سجون البصرة، ثم خرجوا يريدون الأهواز.

* وفي سنة 76هـ وسنة 77هـ تمكّنوا بقيادة شبيب بن يزيد بن نعيم من إيقاع عدة هزائم بجيوش الحجاج بن يوسف الثقفي.

وغير ذلك من الثوارات التي استمرت حتى أواخر الدولة الأموية.

وبالرغم من أن هذه الثورات الخارجية لم تنجح في إقامة دولة مستقرة يحكمها الخوارج، طويلاً إلا أنها قد أصابت الدولة الأموية بالإعياء، حتى انهيارها السريع تحت ضربات الثورة العباسية في سنة 132هـ ، فالعباسيون قد قعدوا عن الثورة قُرابة قرن بينما قضى الخوارج هذا القرن في ثورة مستمرة، " ثم جاء القَعَدَةُ فقطفوا ثمار ما زرعه الثوّار "[23].

الخوارج في العهد العباسي:

واصل الخوارج نضالهم في العصر العباسي في مراحل عديدة، وفي مناسبات كثيرة، ولكن بفعالية أقل مما كانت عليه في العصر الأموي.، إذ كانت جذوتهم قد بدأت تخبوا، وخطرهم بدأ ينحسر.

ولكن لابد من الإشارة إلى أن حركة ذات سمات وشعارات خارجية، الخوارج كانت قد ظهرت في أواخر العهد الأموي في الشمال الإفريقي بين القبائل البربرية، وقوى أمرهم، وحاربوا حكام تلك البلاد، حتى سيطروا على القيروان حتى أخرجها منهم يزيد بن حاتم بن قبيصة، الذي أرسله المنصور العباسي.

كما أن بعض أسر الخوارج قد حكمت تاهرت لأكثر من 130 عاماً (وإن كانت تفتقد الاستقرار) حتى أزالهم عنها الفاطميون. ولعل سر انتشار هذه الحركة بين البربر هو ميلهم للصراع العسكري مع السلطات، ثم انجذابهم إلى الشعارات التي تنطوي على الكثير من شعارات المساواة، بالإضافة إلى الظروف الخاصة التي كان يعاني منها البربر.

سادساً : دول الخوارج

قلنا في هذا البحث أن الخوارج لم ينجحوا بتأسيس دول مستقرة، في سلم مع من حولها من الدول الكبرى في عصرها، أو مع الكيانات الصغيرة القريبة منها. بل أن وجودهم السياسي كان مرافقاً للحروب والمعارك، لذلك لم يتمكنوا من تقديم مثال لما ينبغي أن تكون عليه الدولة وفق مفاهيمهم.

وقد شهد مشرق الوطن العربي خاصة تأسيس كيانات سياسية عديدة للخوارج، كان لها في بعض الحقب شأن سياسي وعسكري مهم .

ـ دولة الخوارج الإباضية في المغرب الأدنى والأوسط، وأخضعت أجزاء واسعة لنفوذها.[24]

ـ دولة للخوارج الصفرية في سجلماسة وتدعى دولة بني مدرار [25].

ـ دولة للخوارج الإباضية في (تاهرت)، إذ أسسوا هذه المدينة عام 161هـ وأصبح عبد الرحمن بن رستم إمامًا لهذه الدولة (الدولة الرستمية)، التي استمرت من سنة 160هـ حتى سنة 296هـ . [26]

أما كياناتهم السياسية في المشرق العربي، فكان أبرزها، في عمان على ساحل الخليج العربي، فقد كانت ظلت منذ فجر الإسلام مستقرًّا للمذهب الإباضي، وكان من الأمور الطبيعية أن يسيطر أبناء المذهب على نظام الحكم فيه في شكل إمامة تستمد نظام حكمها وأحكامها من المذهب الشائع بين أهل البلاد، لكنها لم تتمكن أن تشع بتأثيرها فبقيت محدودة التأثير.

ـ الإمامة الأولى (إمامة الجلندى):

بدأت الإمامة الأولى في عمان المستقلة سنة 132هـ على وجه التحديد، وهي السنة التي سقطت فيها دولة بني أمية وقامت دولة بني العباس، وكان أول إمام هو الجلندَى بن مسعود بن جلندَى الجلنداني.

ـ إمامة الخروصيين:

ظلت أمور عمان مضطربة حتى قيض الله لتلك البلاد إمامًا من بني خروص هو الوارث بن كعب الذي بويع له سنة 179هـ، وقد عاشت دولة بني خروص حتى بعد سنة 400هـ بقليل.

ثم انتهت إمامة الخروصيين وآلت من بعدهم إلى النباهنة الذين لم تكن حال عمان في عصرهم من حيث الأمن والاستقرار بأفضل من عهد سابقيهم، الأمر الذي هيأ لإمامة جديدة في أسرة جديدة.

ـ **إمامة اليعاربة:**

كان ناصر بن مرشد بن سلطان اليعربي الحميري الأزدي أول إمام يعربي ولي الإمامة سنة 1034هـ.

ـ **إمامة البوسعيدية:**

انتقل ملك اليعاربة إلى أحمد بن سعيد البوسعيدي سنة 1154هـ وهو جَدُّ الأسرة الحاكمة في عمان في الوقت الحالي(27).

سابعاً : خلافات وانقسامات الخوارج

الخوارج مثلهم كمثل سائر الفرق الإسلامية لم يمنعهم الاتفاق في الأصول من الاختلاف في الفروع والمسائل، فشهد تاريخهم عددًا من الانقسامات قادها عدد من أعلامهم وأئمتهم، ولقد ظل الخوارج بعيدين عن الانقسام حتى عهد إمامهم نافع بن الأزرق (65هـ)، الذي مثّلت الفرقة التي قادها "الأزارقة" أول انقسام داخل تيار الخوارج العام.

وفي مجرى الزمن والأحداث، أنشق الخوراج إلى عدة فئات، حدد المعتدلون منهم انفصالهم في مدن المعسكرات بخوض مناقشات دينية، فيما وضع المتطرفون منهم مبادئهم القائمة على العنف موضع التنفيذ وشكلوا تهديداً مستمراً للعراق، إذ كونوا مجاميع مقاتلة صغيرة نسبياً وخاضوا معاركهم وفق الأسلوب العربي القديم في بلاد الرافدين، أسلوب الإغارات السريعة. وكانوا يقاتلون أعدائهم(وهم مسلمون أيضاً) بدون رحمة، ينسحبون بعدها إلى الأراضي الجبلية المرتفعة في إيران. وقاموا بأعمال إرهابية، ومنهم فئات تعتبر كل من هو ليس خارجياً فهو كافر مع عائلته. وقد أرعبت هذه الأفكار حلفائهم

الطبيعيين وهم فلاحوا العراق الذين لم يكونوا جميعاً مسلمين(بينهم من أهل الذمة) الأمر الذي لم يكن له أهمية عند الخوارج. ولم تتح التناقضات الداخلية الحادة بين مجاميع الخوارج، إقامة قيادة موحدة لهم، بل مكنت الحكومة الحكومة المركزية من ألحاق الهزائم بهم باستخدام قوات صغيرة مع أن القوات الحكومية المركزية كانت قوية. وتمثل النجاح الأكبر للخوارج بمنجزات الأباضية المعتدلين بين بدو وسط شبه الجزيرة ووسط وشمال أفريقيا.[28]

وبعد أن استشرت الانقسامات والاختلافات في المسائل والفروع ظلت الجماعات الرئيسية في حركة الخوارج هي:

1. الأباضية : وهي الفرقة التي أسسها عبد اللـه بن إباض.
2. الأزارقة: وهي الفرقة التي أسسها نافع بن الأزرق.
3. النجدات: وهي الفرقة التي أسسها نجدة بن عامر الحنفي.
4. الصفرية: وهي الفرقة التي أسسها زياد الأصفر، أو النعمان بن الأصفر، أو عبد اللـه بن صفّار على خلاف في ذلك.

الأباضية :

ولقد انقرضت هذه الفروع الخارجية ولم يبقَ من الخوارج سوى الإباضية الذين لا تزال لهم بقايا حتى الآن في أجزاء من الوطن العربي (عمان) وشرقي إفريقيا، وفي أنحاء من المغرب العربي (تونس والجزائر)، وفي الجنوب الشرقي للقارة الإفريقية (زنجبار)(29).

وقد سميت هذه الفرقة بالاباضية نسبة إلى مؤسسها (عبد اللـه بن إباض) وفي منتصف القرن الثامن ميلادي، قام الإباضيون بانتفاضة في قلب شبه الجزيرة

العربية، ولكنهم تقهقروا تحت ضغط جيوش عبد الملك بن مروان باتجاه الجنوب، وخصوصاً إلى منطقة عُمان. فأقاموا دولتهم هناك (سكان سلطنة عُمان حالياً هم من الخوارج الإباضيين). وخلال فترة طويلة من الزمن، كان الأباضيون ينتخبون خليفتهم انتخاباً، وقد فشلت جميع المحاولات التي كانت تجري من أجل إحداث تغيير في هذا النهج، بهدف تثبيت التوريث. أما التوريث الحالي في سلطنة عُمان، فهو حديث العهد وليس قديما جداً.

وقد أضطرت الحملات الحكومية بعض الأباضيين بالهجرة إلى شمال إفريقيا (المغرب العربي) حيث أنشؤا لهم أمامة هناك في أواخر القرن الثامن. وقد سقطت هذه الإمامية في عام 900 ميلادي، على يد الجيوش الفاطمية التي كانت تتجه لإنشاء دولتها الخاصة في سياق زحفها إلى مصر. ولا يزال أنصار الإباضيين الخوارج إلى الآن، يتواجدون كأقليات دينية مؤثرة في عدد من بلدان المغرب العربي.

الأزارقة :

هي فرقة من غلاة الخوارج، سموا بهذه التسمية نسبة إلى مؤسسها نافع بن الأزرق، أتصفوا بالغلو والتطرف، ومنها نظريتهم : إن جميع مخالفيهم من المسلمين مشركون، وإن من لا يسارع إلى دعوتهم واعتناق مذهبهم فإن دمه ودم نسائه وأطفاله حلال، وقد كفّروا علي بن أبي طالب (رضي اللـه عنه)واعتبروا قاتله عبد الرحمن بن ملجم شهيدًا بطلاً(30).

أستطاع الازارقة في مجرى نضالهم ضد الأمويين من تحقيق أنتصارات مهمة، إلا أنهم ولأسباب ذاتية أهمها أن الغلو في طرح مواقفهم أبعد عنهم

الكثير من التعاطف الشعبي، وحرمهم من التأييد، فـنافع بن الأزرق كان يعتقد هو ومـن معـه أن المسلمين جميعاً كفار، وأن الأمة بأجمعها كافرة إلا نافعاً ومن كان معه، حتى من كـان عـلى مذهب نافع ولكنه لم يهاجر إليه فهو عنـدهم كـافر، فلـو أن إنـساناً محبـوس، ولا يـستطيع أن يتخلص من ظلم الحجاج أو من سيطرته مثلاً فلم يخرج ولم يهـاجر إلى نـافع ويلتحـق بجيـشه، فهذا عندهم كافر وإن كان على مذهبهم، وهؤلاء يسمونهم القعدة، فكان نافع يكفـر القعـدة، ويرى أن ديارهم كلها دار كفر، فكل الأمة الإسلامية دار كفر إلا معسكره فقط.

وموضوعية، تمثلت بعزم السلطات على محاربتهم بعد أن تصاعدت شراستهم وإلحـاقهم الأذى بأموال الناس وأرواحهم مما سهل على السلطة الحاكمة آنذاك، توجيه ضربة قاصمة لهـم، وبالتالي انتهاء هذا التيار واختفائه عن الساحة.

النجدات :

وإن (النجدات) من الخوارج يرون أنه لا حاجة إلى إمـامٍ إذا أمكـن النـاس أن يتناصـفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن التناصف لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز، فإقامة الإمام في نظرهم ليست واجبة بإيجاب الشرع، بـل جـائزة، وإذا وجبـت فإنمـا تجـب بحكـم المـصلحة والحاجة(31).

4. الأصافرة :

تأسست هذه الفرقة في القرن السابع الميلادي، وسـميت بالأصـافرة نـسبة لآل الأصفر الذين أسسوها. وكان الأصافرة أكثر اعتدالاً من الأزارقة، فهي أجـازت المنـاورة إذا تطلـب الأمـر ذلـك. وقـد تراجعـوا مؤقتـاً عـن تكتيـك الجهـاد مـن

أجل إسقاط السلطة، ورأوا أن الجهاد، يجب أن تتوفر له المقومات كي يسيروا بخطا ناجحة. كما أنهم لم يكونوا ضد إخفاء الاعتقاد إذا اقتضت الضرورة ذلك، متبعين في هذا ما أطلق عليه اسم التقيّة. وقاد هذا النهج المعتدل لهذه الفرقة، إلى التقارب أكثر فأكثر مع فرقة الإباضيين. وقد هاجر القسم الأكبر من هذه الفرقة، إلى شمال إفريقيا، وعملوا بنشاط مع شركائهم الإباضيين، لبناء مجتمعهم الخاص بهم هناك.

ثامناً : انحسار دعوة الخوارج وأسبابه

قد تقدم ما يوضح بعض أسباب انحسار دعوة الخوارج عن مناطق الحركة العلمية، والنشاط الثقافي، والنفوذ والقوة والازدهار ليعيشوا في مناطق نائية وعرة بعيداً عن سلطة الدولة، في حياة فيها الكثير من مظاهر الجهل والقسوة والبداوة، وحرمهم إلى حد كبير من المساهمة في المد الثقافي والعلمي الذي كان يزداد قوة يوماً عن يوم، وضاعفت قسوة الحياة البدوية النائية، فوق تطرفهم وقسوتهم خيال من لا يتفق معهم في الرأي.

ونؤكد على أن مما ساهم في إنحسار دعوتهم، وتحجيم نشاطهم سرعة تفرقهم، وتشعبهم فرقاً وأحزاباً، لتطرفهم مما كان يبعد عنهم عامة الناس، ويفيد السلطات في تأليب الناس ضدهم، وإثارة محاولات الانشقاق فيما بينهم.

وساهمت طبيعة تعاليمهم، التي كانت تنعكس على مواقفهم، وعلى تحركهم السياسي والعسكري، في منح الحركة طابعها المميز، بالقسوة والغلو،ولا تساعد مثل هذه الظروف على تصاعد نضال حركة تواجه في الدولة خصماً قوياً، كما لا تساعد ظروفها الداخلية على النمو وبلورة مواقف ناضجة،

وتطوير فكري لنظرياتهم. بالإضافة إلى عدم وضوح كثير من الأمور الدينية لهم، حيث لم يكونوا قادرين على التمييز بين الإيمان والكفر وموجباتهما.

لكننا، لا نستطيع أن نلوم حركة الخوارج على ما قدمته من أفكار، لأن من يدرس خصائص التطور المجتمعي في ذلك العصر الذي نشئوا فيه، فلا بد أن يصل إلى قناعة عميقة بأن الصراع الاجتماعي الذي كان قائماً آنذاك، كان من الحدة بشكل، أنه لم يكن ليسمح إلا بأفكار حادة على هذا الشكل. وهذا يعطي الخوارج التبريرات التاريخية لهم. ومع ذلك، يبقى للخوارج مأثرة تاريخية أيضاً. فهم من الأوائل الذين طرحوا فكرة الانتخاب للحاكم. وبالتالي وضعوا لبنة جنينية لتطور الفكر الديمقراطي للحركة الإسلامية، ورفضوا توريث الحاكم. مكرسين بذلك التقاليد الشعبية للحركة الإسلامية التي كان عمادها في الأساس، ليس أثرياء المسلمين إطلاقاً، وإنما فقراؤهم، مثل بلال الحبشي وأبو ذر الغفاري وغيرهما. وتبقى صفحة الخوارج جزءاً من الكثير من صفحات التاريخ الإسلامي التي يجب إضاءتها بكثير من الموضوعية، في سياق الفهم التاريخي لها. وليس من خلال إعطاء أحكام جاهزة عليها، كما أراد بذلك أعداؤها اللاحقون.

وبالإضافة إلى هذه العناصر المحلية، غدت الولايات الشرقية ميداناً للفعاليات المعادية للدولة الأموية أو العباسية على حد السواء، فقد لاحظنا أن الخوارج الذين كانوا يلجأون إلى المناطق الجبلية في الولايات الشرقية ويقيمون هناك مناطق عصيات أو تمرد أو ثورة، خارجة كلياً أو جزئياً عن سيطرة حكام الولايات، ويسعون لفرض هيمنتهم بالقوة، ولكن لا بد أنه قد ضمنوا بهذا القدر أو ذاك عناصر من أبناء تلك المناطق، وهو ما قامت به فئات من العلويين

أو المحسوبين عليه التجأت إلى تلك المناطق تخلصاً من السلطات، ثم استغلال الأجواء المعادية أصلاً للخلافة هناك، وكان أبناء تلك الرجاء يجدون في الانتماء إلى هذه التيارات تنفيساً لعدائهم لسلطات الخلافة المركزية.[32]

وهكذا اجتمعت في تلك الأرجاء أسباب ذاتية داخلية تمثلت بعناصر الثورة ضد النظام لظروف ومعطيات داخلية، قومية، ودينية، وثقافية، وظروف وعناصر خارجية موضوعية تمثلت بحركات ودعايات الخوارج والعلويين، ولكن لم يتمكن غير العباسيين من توظيف واستثمار هذه المتناقضات في أطار عملية سياسية / عسكرية سليمة، فاشتغلوا في سياسة إقامة التحالفات والائتلافات وأداروا بذكاء عملية المعارضة للعهد الأموي، وانتهجوا في ذلك منهجاً منطقياً معقولاً، فلم يبالغوا ولم يتطرفوا أو يسرفوا في إطلاق الشعارات الخلابة والوعود التي تنطوي على التناقض في دعاياتهم، لاسيما أنهم كانوا القاسم المشترك بين أطراف عديدة متناقضة فيما بينها، وبذلك فأنهم ضمنوا حياد هو أقرب للتشجيع من الخوارج الذين كانوا بنفس الوقت خصوماً للعلويين، كما أنهم(العباسيون) كسبوا دعماً ومساندة فعالة من العلويين على أمل أن ينالوا من العباسيين مكسباً يستحيل عليهم اقتطافه من الأمويين، أما حركات الموالي على اختلافها، فقد اعتقدت أنها بدعمها للعباسيين قد ترخي قبضة الخلافة العربية، وإن النظام القبلي(العباسي) قد يفتح الأبواب ولو جزئياً أمام طموحاتهم في تحقيق مكتسبات سياسية، من خلال تغلغل عناصرهم في أجهزة الدولة، وصولاً للمراتب القيادية.[33]

* وفي الواقع فأن حسابات هذه القوى المتناقضة فيما بينها والتي أستطاع العباسيون بذكاء ودهاء أن يجمعوا بينها ويؤطروها في إطار نضالهم السري والعلني ضد الأمويين، لم تجد تحقيقاً تاماً لها على ارض الواقع بعد أن أستلم العباسيون الخلافة. وقد أثبتت التجربة أن تحالفات العمل السياسي في المعارضة

والنضال هي غير التزامات السلطة ومسؤولياتها ، وفي استحقاقاتها التطبيقية. فالخوارج ظلوا على ثوريتهم الرومانسية واستمروا بطرح مواقف مثالية تعجيزية يصعب على العباسيين القبول بها، إما لأنها تعني مواجهة الجميع، أو تجاهل معطيات كثيرة كان الواقع المادي الموضوعي قد أفرزها طيلة الحقبة الأموية، ولم تعد مفردات الموقف السياسي / الأيديولوجي، أو الاجتماعي/الاقتصادي، تحمل ذات الملامح والسمات التي كانت عليها يوم طرح الخوارج مواقفهم السياسية من مسألة الإمامة والخلافة تحديداً.[34]

تاسعاً : هوامش البحث

1 . الدباغ، د. ضرغام : نظام الخلافة العربي الإسلامي، ص 121، مخطوطة تحت الطبع.

2 . حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، ص14، بيروت/1977

3. أمين، أحمد : فجر الإسلام ، ص258 ، طبعة 10، بيروت/1969

4. أبن خلدون : تاريخ أبن خلـدون العـبر وديـوان المبتـدأ والخـبر، ص 678، صـادر عـن بيـت الأفكار الدولية /

5. Rathmann, L. : Geschichte der Araber, S. 109- 116, Teil 1, Leipzig 1972

6. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 7 / ص 280 ، 281، القاهرة / 1998

7. الأشعري، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج 1 / ص207.

8. الشهرستاني، أبي الفتح : الملل والنحل، ج1/ص114 ، بيروت /

9. البيهقي: السنن الكبرى، مجلد 8، ص /18 (من الأنترنيت).

10. مصادر في الانترنيت

11. الدباغ، د. ضرغام : تطور أنظمة الحكم والسياسة العربية، ج2، مخطوطة قيد الطبع.

12. علي، سيد أمير: مختصر تاريخ العرب، ص 6 ، طبعة4 ، بيروت/1981

13. قطب، محمد: شبهات حول الإسلام، ص50

14. أمين، أحمد: نفس المصدر، ص258

15. عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحريات، ص 67 ، بيروت/1972

16. حوراني، ألبرت: نفس المصدر، ص14

17. الريس، د. محمد ضياء الدين : النظريات السياسية ، ص70

18 . عمارة، د. محمد : تيارات الفكر الإسلامي، ص 23 ، .

19. الشكعة، د. مصطفى: إسلام بلا مذاهب، ص130، الدار المصرية اللبنانية / 2004

20. الدباغ، د. ضرغام : تطور أنظمة الحكم والسياسة العربية، ص 108، مخطوطة تحت الطبع

21. عمارة، د. محمد : تيارات الفكر الإسلامي ص23السابق نفسه،

22. عمارة، د. محمد : تيارات الفكر الإسلامي ص27، 28.

23. عمارة، د. محمد : تيارات الفكر الإسلامي ، ص29، 30.

24. شاكر، محمود : الدولة العباسية ج5، الطبعة 6 ، ص 87. دمشق ـ بيروت / 2000

25. شاكر، محمود : الدولة العباسية ج5، الطبعة 6 ، ص 161. دمشق ـ بيروت / 2000

26. شاكر، محمود : الدولة العباسية ج5، الطبعة 6 ، ص 134. دمشق ـ بيروت / 2000

27. الشكعة، د. مصطفى: إسلام بلا مذاهب، ص 151 ـ 159، الدار المصرية اللبنانية / 2004

28. Rahtmann, L. : Geschichte der Araber, S. 129- 130, Teil 1, Leipzig 1972

29. د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي ص31-33.

30. الشكعة، د. مصطفى: إسلام بلا مذاهب، ص133، الدار المصرية اللبنانية / 2004

31. الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص88 القاهرة / 1996.

32. الدباغ، د. ضرغام : نظام الخلافة العربي الإسلامي، ص 155، مخطوطة قيد الطبع

33. الدباغ، د. ضرغام : نظام الخلافة العربي الإسلامي، ص 155، مخطوطة قيد الطبع.

34. الدباغ، د. ضرغام : نظام الخلافة العربي الإسلامي، ص156

عاشراً : مصادر البحث

1 . الدباغ، د. ضرغام : نظام الخلافة العربي الإسلامي، مخطوطة تحت الطبع.

2 .الدباغ، د. ضرغام : تطور أنظمة الحكم والسياسة العربية، مخطوطة تحت الطبع.

3. أمين، أحمد : فجر الإسلام ، ص258 ، بيروت/1969

4. أبن خلدون : تاريخ أبن خلدون، عن بيت الأفكار الدولية/ ـ

5. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 7 / القاهرة / 1998.

6. الأشعري، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج 1 .

7. الشهرستاني، أبي الفتح : الملل والنحل، ج1/ بيروت / ــ

8. البيهقي: السنن الكبرى، مجلد 8. (من الانترنيت)

9. حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت/1977

10. مصادر في الانترنيت.

11. قطب، محمد: شبهات حول الإسلام، بيروت / 1978.

12. عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحريات، بيروت/1972.

13. عمارة، د. محمد : تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة / 1991.

14. علي، سيد أمير: مختصر تاريخ العرب، طبعة4 ، بيروت/1981.

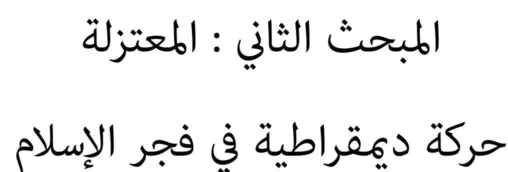
15. الريس، د. محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الإسلامية، طبعة 3، القاهرة / 1960.

16. الشكعة، د. مصطفى: إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية / 2004.

17. شاكر، محمود : الدولة العباسية ج5، الطبعة 6 ، دمشق ـ بيروت / 2000.

18. الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة / 1996.

19. Rathmann, L. : Geschichte der Araber, S. 109- 116, Teil 1, Leipzig 1972.



المبحث الثاني : المعتزلة

حركة ديمقراطية في فجر الإسلام

مدخل

1. **لمحة عن الأوضاع السياسية والاجتماعية**
2. **الأصول الفكرية والعقائدية**
3. **المعتزلة: مواقف سياسية**
4. **تأثر المعتزلة بالتيارات السياسية**
5. **آراء المستشرقين**
6. **المسار التاريخي للحركة**
7. **مرحلة الضعف والتلاشي**
8. **هوامش البحث**
9. **مصادر البحث**

مدخـل

تكتسب الدراسات المعاصرة عـن الحركـات التيـارات الفكريـة التـي انبثقـت في العهـود الإسلامية المبكرة أهمية متزايدة في أطار الدراسات عن جـذور الفكـر الـسياسي العـربي، أو تلـك الدراسات التي تعني بتطور النظم السياسية العربيـة، كـما أن أي محاولـة جـادة لفهـم أوضـاع مجتمعاتنا المعاصرة ستقودنا بالضرورة إلى دراسة الخلفيـات التاريخيـة لهـذه الظـاهرة أو تلـك. ومن البديهي أننا لا نستطيع أن نتعامل مع حشد هائل من الحقـائق دون ربـط أجـمالي وفهـم شامل ومتكامل لها، فأوضاعنا الراهنة ما هي سوى تـراكم وتفاعـل لهـذه العنـاصر، وهـي التـي أدت بنفس الوقت إلى خلق صفات وملامح وشخصية التطور اللاحق وفرضت نفسها سـواء كـان ذلك بصورة ظاهرة ملحوظة، أو كامنـة مـستترة خلـف أطـر ورمـوز، تطـرح نفـسها في التعامـل المادي الموضوعي أو الأخلاقي المعنوي على حد السواء.

وبصفة خاصة نلاحـظ أهميـة دراسـة هـذه الحركـات والعنـاصر في أطـار محاولـة فهـم معاصرة لها، متحـررين (قـدر الإمكـان) مـن الـضغوط، لـشعورنا أن كـشف الحقـائق والإصـغاء مخلصين لقواعد الفهم العلمي سوف تقودنا، أي تقود حركـة البحـث العلمـي بـصفة عامـة إلى موقف ومعطيات وفهم أعمق لتفاصـيل كثـيرة مهمـة وضروريـة لعمليـة تطـوير الرؤيـة وذلـك سيقوده بدوره إلى منح الثقافة العربية فرصاً أفضل لتطورها، وتطور العلوم الـسياسية العربيـة، لذلك، فإن أي أسهام في هذا المجال سيكون مفيداً للقـراء، أو بـالأحرى للبـاحثين والدارسـين مـن الجيل الحالي والأجيال القادمة.

والمعتزلة سواء كتيار فكري أو سياسي، فكلا الجانبان يستحقان اهتماما من الدرسين، حركة انبثقت في مرحلة بالغة الأهمية، ومنذ انبثاقها وحتى اضمحلالها على مدى أربعة قرون تقريباً، أي من أواسط العهد الأموي إلى أواسط العهد العباسي، كانت فيها حركة المعتزلة حاضرة في وعي وثقافة المجتمع العربي الإسلامي، فاعلين ومتفاعلين، نشطاء في ميدان الفكر والفقه، والسياسة والحكم أيضاً. وبصرف النظر عن حكم أي مؤرخ عربي / مسلم، أو أجنبي على المعتزلة، إلا أنه لا يمكننا سوى الإقرار بفاعلية دورهم وعلو كعبهم في المجالات والميادين التي خاضوا غمارها، سواء خرجوا منها منتصرين أو مندحرين مهزومين.

وقد عبرت حركة المعتزلة (وتلك ملاحظة تستحق التمعن) عن وعي مبكر. فعلماء ومفكري المعتزلة كانوا قد ولدوا قبل أئمة الفقه والمذاهب، ومثلوا قياساً إلى الحركات السياسية والفكرية المتواجدة آنذاك على مسرح الحياة السياسية والثقافية نموذجاً متطوراً.

ولا يمكننا فهم نشوء حركة المعتزلة بدقة، ما لم نقدم المعطيات الدقيقة عن أبرز ثلاثة شخصيات في تاريخ هذه الحركة ونشوئها :

* الحسن البصري(أبو سعيد) : ولد في المدينة عام 21 هج / 642 م

توفي في البصرة عام 110 هج/728 م

* واصل بن عطاء(أبو غزال) : ولد في المدينة عام 80هج /699 م

توفي في البصرة عام 131هج/748 م

* عمرو بن عبيد(أبو عثمان) : ولد في بلخ(أفغانستان) عام80هج/699م توفي في البصرة عام 144هج/761 م

ولـدت هـذه الشخـصيات الثلاثـة التـي سـتلعب دوراً مهـماً في تـاريخ الحركـة الفكريـة والسياسية العربية والإسلامية، قبل ولادة أئمة المـذاهب الأربعـة، والإمـام جعفـر الـصادق، مـما يحملنا على التوصل إلى نتيجة أولية والإقرار بـأن هـذه الحركـة لم تكـن متـأثرة بهـذه التيـارات الرئيسية الخمسة، لاسيما المفكر الكبير الحسن البصري، الذي ولد في عـصر الرسـول(ﷺ) وقـد أرضعته أم سلمه زوج الرسول. ونشأ البصري في المدينة وعاصر الخلافة الراشدية، وعاش أحـداث الفتنة وشهد اغتيال الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان، وهو صبي أبن 14 سنة. وحملـت هذه السيرة الحسن البصري(الذي أنتقل إلى مدينة البصرة)، على العيش على نمط حيـاة الزهـاد والتأمـل والعبـادة(ويـصنف مـن التـابعين)، في محـيط مدينـة البـصرة الـذي أطلـق الكثـير مـن المفكرين والعلماء وقادة لحركات سياسـية ودينيـة، بـسبب كونهـا نقطـة التقـاء العـراق بـشبه الجزيرة العربية وقربها إلى بلاد فارس وأواسط آسيا، ولعل أشهر هؤلاء: واصل بن عطاء، وعمـرو بن عبيد، موضع بحث دراستنا هذه.

كان الحسن البصري يتزعم حلقة تتخذ من أحدى المـساجد الرئيـسية في البـصرة مقراً لها، يجتمع فيها إلى طلابه ومريديه، يعلم فيهـا أصـول الـدين والفقـه، وكـان عـلى إطلاع تام بالأحكام الشرعية وتدريس الحديث والوعظ، وذو شخصية مهيبة أثـرت عـلى الكثيرين من شخصيات عصره، فكان من بين تلاميذه من تزعم لاحقـاً اتجاهـات فكريـة أو حركات سياسية. وكانت نقاشات مهمة تدور في هذه الحلقة، لا شك أن معظمها، بـل أشدها حرارة تلك التي كانت تبحـث في مواقـف ومـشكلات ذلـك العـصر(مـا بعـد 100 هجرية) وهو أواسط عصر الخلافة الأمويـة، وأبرزهـا قـضية الخلافـة والإمامـة التـي مـا برحت، تمثل الشأن الأكثر أهمية والذي شغل المجتمع الإسلامي. وفي هذا المناخ، أختلف

واصل بن عطاء، الذي كان أحد مريدي الحسن البصري، أختلف مع معلمه البـصري في واحـدة من أهم الموضوعات التي أثيرت في تلك المرحلة المهمة وهي: **الحكم في مرتكـب الكبـيرة**. وكـان حكم الحسن البصري على مرتكب الكبيرة، بأنـه منـافق، في حـين رأى واصـل بـن عطـاء بأنـه في **منزلة بين المنزلتين**، فلا هو بالمؤمن ولا هو بالكافر [1] وكـان هـذا الخـلاف سـبباً في أن ينـسحب واصل بن عطاء من حلقة البصري ليؤسس بنفسه حلقة خاصة به، وليسحب معه رفيقـه عمـرو بن عبيد، فشاع عنهم أسم المعتزلة، لأنهم اعتزلوا(انشقوا) عن حلقة البصري، وإن كانوا يفضلون أن يطلق عليهم أسم حركتهم:"جماعة العدل والتوحيد ".

وواصل بن عطاء الذي ولد في المدينة، أنتقل منها إلى مدينة البصرة، ثم ما لبث أن أنظم في مطلع شبابه إلى حلقة الحسن البصري وسرعان ما أصبح من أبرز عناصرهـا، ثـم أنـشق فـيما بعد عن حلقة البصري ليؤسس حركة المعتزلة، ولقب بالغزال لتصدقه على فقيرات ورش الغـزل، وله مؤلفات كثيرة أشهرها:" الخطب في التوحيد والعدل" وكـذلك " الـسبيل إلى معرفـة الحـق " كان مصيرها الفقدان والضياع، وتمكن من تأسيس حركة العـدل والتوحيـد مـع صـديقه وشـقيق زوجته عمرو بن عبيد، وتوفي عن عمر 51 سنة في البصرة.

ولم يكن دور عمرو بن عبيد أقل شأناً من دور رفيقه واصل، فقد تابع كفاحه مـن أجـل نشر أفكاره، لمدة 13 سنة بعد وفـاة رفيقـه ومؤسـس الحركـة، وأصـبح رأس المعتزلـة في عـصره، وأتبع سلوك الزهاد، وعاش في مدينة البصرة، رغم أن أبواب عاصمة الخلافة بغداد فتحت لـه في عهد المنصور، وله مؤلفين: "التفسير " وكذلك " الرد على القدرية ". توفي في البصرة عام 144هج/ 761م.

والجدير بالذكر، أن حركة العدل والتوحيد، أو المعتزلة، كما ذاع شهرتها، لم تنته بوفاة هذين الرأسين والمفكرين للحركة، وذلك يدل دون ريب على حيوية أفكارهم وسعة انتشارها، ليس في محيطها الصغير (البصرة)، بل وفي بلوغها أمصار عربية والإسلامية بعيدة، وتعاملها مع قضايا ذات أهمية في المجال النظري والسياسي.

1 - لمحة عن الأوضاع السياسية والاجتماعية

قبل الولوج في عالم المعتزلة الواسع، نرى من المناسب إجراء استعراض سريع لمفردات الموقف السياسي / الاجتماعي / الثقافي الذي ساد تلك المرحلة الحساسة من تاريخ الخلافة بل من التاريخ العربي والإسلامي برمته.

كتب المفكر والمؤرخ الإسلامي الشهرستاني مقولته الشهيرة: **" ما سل سيف في الإسلام على قاعدة ودين مثلما سل على الإمامة في كل زمان "** (2)، وكانت مقولته ستكون أكثر دقة لو أنه أضاف إليها وما أثارته من صراعات فكرية وسياسية. والدخول إلى بحث هذا الموضوع الكبير يستدعي منا، وإن كنا سنفعل ذلك بصورة سريعة لبسط المقدمات السياسية والفكرية والاجتماعية لنشوء حركة المعتزلة.

وفي الواقع، فأن تبلور الموقف الثقافي والفكري ما هو (عادة) إلا نتاج لتفاعل طويل الأمد بين عناصر كثيرة. فشبه الجزيرة العربية التي كانت تشهد تخلفاً على مختلف الأصعدة، حتى بالقياس إلى المجتمعات العربية الأخرى (العراق ـ بلاد الشام ـ مصر ـ اليمن ـ شمال أفريقيا) التي كانت متطورة قياساً

إلى وسط شبه الجزيرة العربية، سواء بامتلاكها وسائل أنتاج أو مجتمعات أكثر تطوراً بصفة عامه. ولكن التناقضات تفجرت في أكثر الحلقات تخلفاً، فالدعوة والحركة الإسلامية كانت تنطوي على معالم ومؤشرات ثورة شاملة، وبالفعل، فقد تمكنت هذه الثورة رغم الصعوبات الموضوعية الكثيرة أن تحقق انتصارات باهرة سريعة، تمثلت أولاً بإقامة الدولة في المدينة، ثم انتصارها على خصومها المحليين من القيادات القبلية الوثنية والتحالفات الأرستقراطية، ثم رسوخها وثباتها بوجه قوى الثورة المضادة المتمثلة بحركة الارتداد، ثم بتحطيمها لأعتى إمبراطوريتين(الروم والفرس) كانتا في موقف التناقض التام مع الدولة الإسلامية:

الأول : وهو ما تمثل بتناقض عقائدهم مع عقيدة الإسلام والتوحيد الإسلامية.

الثاني : وهو ما تمثل بواقع متناقض فرضه الاحتلال الأجنبي لتلك القوى(الفرس والروم) للأرض العربية وما يفرزه هذا التناقض من ظواهر وتحديات ونزاعات وصدامات.

وقد نجم عن الانتصارات العسكرية / السياسية، تأسيس إمبراطورية مترامية الأطراف تمتد من أواسط آسيا حتى المحيط الأطلسي، وشهدت الأوضاع الاقتصادية قفزة كبرى إلى الأمام، وانصبت في عاصمة الدولة ثروات وخزائن إمبراطوريتين عظيمتين، وكانت هناك عوامل ثلاث لعبت دورها الحاسم في هذا المجال :

الأول: أن الدولة الحديثة ورثت عن كلا الإمبراطوريتين ثرواتها، بما في ذلك أدوات أنتاج(أراضٍ وغيرها) كما غادر الأجانب من ملاكي الأرض البلاد إلى أوطانهم مع جيوش الاحتلال.

الثاني : أتاحت وحدة الأرض والسلطة والسكان، فرص ازدهـار اقتـصادي وحريـة انتقـال للتجارة ولسائر الأنشطة الاقتصادية بين الأمصار العربية الإسلامية.

الثالث : تعدد الخبرات والتجارب في حقول الاقتصاد والزراعة والورش اليدويـة وانتقالهـا السريع بين الأقطار.

تفسر هـذه المـؤشرات التطـور الواسـع والـسريع في حيـاة الـسكان، وبالتحديـد في شـبه الجزيرة العربية، ففي عاصمة الخلافة، حيث أزداد ثراء الناس لاسيما المقاتلين وقادة الفـتح مـن أموال الغنائم والفيء، وبعد أن دارت عجلة الاقتصاد والمال بين أيدي الناس من جهة، ومن جهة أخرى فان أتساع الدولة وتشكيل الحكومة المركزيـة في المدينـة والإدارات في الأمـصار، وقيـادات الجيوش وسائر المناصب القيادية الرفيعـة، وأصـبحت موضـع تنـافس بـين الشخـصيات النافـذة وطلاب الجاه والمقام والمكاسب المالية، ولا بد لهذين العاملين، المال والوجاهة والنفـوذ القيـادي والحكم أن يكون عاملاً مضافاً إلى المنازعات والعنصر الكامن فيها.

ومن جهة أخرى كان لخلو الشريعة(ولا نعد ذلك نقصاً معيباً) لنصوص واضحة ومحددة للكثـير مـما احتاجـه المجتمـع الـسياسي العـربي الإسـلامي، بـل أن الـشريعة تركـت هـذا الأمـر ليختاره المسلمون بأنفسهم، فليس من المعقول أن تختار الشريعة أسلوب وعمل نظـام تحـدده بحذافيره وتطبقه كافة المجتمعـات الإسـلامية عـلى تبـاين درجـات وعـيهم وتطـورهم الـسياسي والاقتصادي والاجتماعـي والثقـافي. بـل لقـد مـارس المـسلمون الاجتهـاد حتـى في عهـد الرسـول

وذلك عندما أوفد النبي(ﷺ) معاذ بن جبل إلى اليمن وأمره أن يحكم بـالنص عنـد وجـوده، وبالاجتهاد عند عدمه.[3]

ولكن تأويل وتفسير النصوص في الشريعة وسبل الاجتهاد ظلت على الـدوام واحـدة مـن ابرز الموضوعات التي اختلف فيها المفكرون الإسلاميون، وفي مقدمة تلك الموضوعات، الخلافة أو الإمامة وسبل انتقال السلطة وشكلها في الدولة العربية الإسلامية.

وفي خضم هذه المناخات، كانت تتبلور مواقف وبدائل تطـرح، تتطـور واحـدة وتتراجـع أخرى، وتجنح ثالثة إلى التطرف، فيما كانت المعطيات تمور في رحـم الحيـاة العربيـة وتـتراكم في عمليـة تواصـل، وهـي تفـرز في تقـدمها أدوات وظـواهر بـارزة وكامنـة. وقـد نـشأت الحركـات الـسياسية والمعتزلـة منهـا بـصفة خاصـة، وسـط ظـروف سياسـية واجتماعيـة تميـزت بـالثورات والانتفاضات والإضطرابات التي شهدها المجتمع الإسلامي، منذ اغتيال الخليفة الراشـدي الثالـث عثمان بن عفان، وما تلا ذلك بعده بقرون. فمنـذ 37 H / 658 M وحتـى 117 H / 748 M كانـت هناك 35 ثورة للخوارج فقط، إضافة إلى ثورات غيلان والجهنـي، ضـد الأمويـون خاصـة، وخـلال هذه الفترة المليئة بالصراعات المسلحة والنزاعات السياسية والفتن والدسائس وكـثرة المـشاحنات والمجادلات ذات الطابع العقائدي، ظهرت مدرسة المعتزلة بقيادة واصل بـن عطـاء حـوالي 110 H / 100ـ .[4]

فحركة الاعتزال إذن، هي حركة سياسية أكثر مما هي فرقة دينية، تعاملـت مـع العنـاوين الـسياسية في الـشريعة، ولكنهـا لم تلـج فـصل العبـادات وإقامـة

الفرائض والسنن فيها، وهي حركة انبثقت من قلب الصراعات الفكرية والسياسية، شـأنها شـأن فرق مهمة أخرى في الإسلام كانـت بـدايتها مطلبيـة سياسـية مثلـت الإمامـة والخلافـة محورهـا الأساسي، والخلافة والإمامة ومثلها الرئاسة والزعامة مهما اشتطت في تأويلها، فهي قـضية كانـت، كما هي اليوم، قضية سياسـية / دسـتورية صرفـة، سـواء في مجتمعاتنـا العـربي الإسـلامية، أو في المجتمعات الأجنبية الأخرى، وكان إحـراز المكاسـب الماليـة والاقتـصادية مـن عناصرهـا المحركـة الرئيسية، لذلك فقد اكتسبت تلك الصراعات أهميتها وبالتالي ما أفرزتـه مـن حركـات لهـا صـفة اجتماعية، ومنها حركة المعتزلة التي نضعها في مرتبة الحركـات التاريخيـة المهمـة، تـأثرت بتلـك الأجواء، كما أثرت بدورها على التطور السياسي والفكري تأثيراً بالغـاً مـما يحمـل المـؤرخين عـلى التعامل معها بوصفها حركة تاريخية واسعة الإشـعاع، وليـست حركـة عـابرة، وفي تلـك المرحلـة المهمة طور المعتزلـة أفكـارهم، وكـانوا يتمتعـون في تلـك المرحلـة بـالجرأة الفكريـة والـشجاعة المبدأية العالية.

وفي عودة إلى جذور ونشأة حركة الاعتزال، لابد من الإشارة دوماً إلى الحسن البـصري ودوره الريـادي بمدينـة البـصرة في مجـال الفقـه والتفـسير والعلـوم الدينيـة. ففـي أطـار المناقشات الفكرية ذات الطابع السياسي التي كانت تدور في أحـدى مـساجد البـصرة حيـث كان الحسن البصري يتخذ منها مقراً للقاء تلاميـذه، تـدور مناقـشات مهمـة، وتحتـدم حـول واحدة من أشد المسائل أهمية في تلك المرحلة حيث أنقسم العلماء المـسلمين حـول تفـسير وتأويل الكثير من القضايا السياسية ومنها الحكم على مرتكبي الكبـائر، وحيـث كـان تفاوتـاً غير بسيط في الحكم بحق الذين خرجوا على الخلافة لاسيما على الخليفة الثالث عـثمان بـن عفــان واغتيالــه، ثــم الخــروج عــلى الخليفــة الرابــع عــلي بــن أبي طالــب ومقاتلتــه

واغتياله فيما بعد، ثم اختلفوا في مرتكب الكبيرة، ولكنهم اتفقوا أن هناك فرعين من الكبائر :

الأولى: وهي الكبيرة المطلقة (الشرك) وصاحبها إذا مات عليها مخلد في النار.

الثانية: وهي ما دون الشرك ويعاقب المسلم عليها.

وقد وقفت الفصائل السياسية والفرق الدينية من هذه القضية مواقف متباينة. وفي استعراض سريع لهذه المواقف قادت إلى مواقف سياسية وفكرية لاحقه :

* **الخوارج** : أن مرتكب الكبيرة والصغيرة في النار، معبرين عن موقف متشدد ملتزم بالكتاب والسنة.

* **المرجئة** : وهم بالأساس فرقة رفضت الحكم المتطرف وقالوا (لا يضر مع الأيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة) وأرجئوا أمر مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة ليحكم الله بما يشاء وهو موقف سياسي مرن.

* **الأزارقة** : وهم فرقة من الخوارج، قالوا أن مرتكب الذنوب كبيرها وصغيرها في النار وأطفال المشركين مشركين، واستحلوا دمائهم.

* **النجدات** : قالوا إذا أجمع المسلمون على تحريمه فمرتكبه كافر مشرك، وإذا أختلف في كبيرته فيترك لأهل الفقه. وعذروا من أرتكب ذنباً وهو يجهل تحريمه، وهم من فرق الخوارج.

* **الصفرية** : قالوا بقول الازارقة ولكنهم لم يقبلوا بقتل الأطفال، وهم من الخوارج.

* **الأباضية** : قالوا أن مرتكب الكبيرة كافر نعمة وليس كافر مشرك، وهم فرقة من الخوارج.

وقد فصلت الفرق والتيارات هذه المواقـف النظريـة عـلى الممارسـة الـسياسية العمليـة، لاسيما ما له صلة بأهم قضية في تلك المرحلة، وهي قضية الصراع على الخلافة وكما يلي :

* **الشيعة**: كفروا الذين خرجوا على علي أبن أبي طالب وحاربوه.

* **الخوارج**: أيدوا علي أبن أبي طالب في كل شيء إلا في التحكيم فقد كفرّ.

* **المرجئة**: يؤمنون بحسن إسلام الفريقين، ويرجئون الحكم عليها إلى يوم القيامة.[5]

* **المعتزلة** : إزاء هذه الأحكام المتباينة، قال الحسن البصري أن مرتكب الكبـيرة هـو منـافق. وكان واصل بن عطاء وهو من أبرز تلاميذ البـصري الـذي تقـدم بمـا يتـيح لـه أن يطـور لنفسه أراء خاصة به مستقلاً عـن حلقـة البـصري، فقـد نجـح بإقنـاع عـدد مـن تلاميـذ البصري بموقفه ومنهم صديقه ورفيقه عمرو بن عبيـد، إذ طـرح موقفـه الأولى قـائلاً: **أن مرتكب الكبيرة لا هو بالكافر ولا هو بالمؤمن، وإنما هو منزلة بين المنزلتين.**

* **أما فقهاء السنة**: فقد صرحوا بأن الذين قاتلوا علياً قد أخطأؤا، ولكن خطأهم لا يرتقي إلى مرتبة الكفر ولا الفسق.

بيد أن هذه العناوين التي تبدو أنها لا تستحق أن تثير صراعات ولا حتى خلافات كبيرة، كانت الشرارة التي أشعلت أوار قضايا سياسية عديدة وليس نادراً ما قادت إلى حـروب ومعـارك دموية، فالمعتزلة اعتبروا أنفسهم فصيلاً من فـصائل أهـل العـدل والتوحيـد(الـسنة)، بيـد أنهـم وبمرور الوقت كانت مدرستهم تكتسب خصائص جديدة ويضيف إليها علماءها الجديد، وبذلك أضيف إلى فكر المعتزلة الكثير بمرور الوقـت وتفرعـت عنـه اتجاهـات، حتـى أنهـم أثـاروا عـلى أنفــسهم عــداء التيــارات المتــشددة مــن فقهــاء الــسنة عنــدما جــادلوا في مــسألة خلــق

القرآن وباستعانتهم بالفلسفة الإغريقية لرد خصومهم بوصفهم تياراً عقلانياً، وانغمسوا في الفلسفة على حساب المواقف السياسية فأتهمهم خصومهم بالدهرية [6] وهم الذين كانوا قد ناضلوا في البدء ضدها.

بدء العصر الذهبي للمعتزلة الذي تمثل بمكوث أحد زعمائهم(أبو داؤود) لمدة تتوف على 22 عاماً كرئيس للوزراء في عهد الخلفاء العباسيين السابع والثامن والتاسع، المأمون والمعتصم والواثق، كان فيها مذهب الاعتزال يمثل المذهب الرسمي للدولة، فتراجع مستوى أدائهم السياسي وتعددت أخطائهم وبالغوا في تصور ضعف خصومهم، وفتحوا جبهات عديدة ضدهم، كما أنهم لم يحسنوا فن المناورة في العمل السياسي مما أوقعهم في مآزق سياسية وفكرية، وأخيراً في لجوئهم إلى خصوم الأمس، البويهيين ومارسوا موقفاً انتهازيا يتنافى مع طروحاتهم، وكان لتعدد الاتجاهات والانشقاقات، بالإضافة إلى ارتكاب أخطاء سياسية، وركوب موجة التطرف مثل لها بداية الانحدار. وهكذا مضت هذه الحركة المهمة في التاريخ السياسي والفكري العربي الإسلامي إلى الضعف والتلاشي، هذا الفصيل المهم الذي أحدث حقاً ثورة في الفكر والعمل السياسي، في تلك العصور المبكرة من الحياة السياسية العربية الإسلامية، والذي يصفه العديد من المؤرخين والمستشرقين على أنه فصيل ديمقراطي يساري وتقدمي.

2 ـ الأصول الـفكرية العقائدية

سنحاول هنا أن نسلط الأضواء على أبرز العناوين للـشعارات الـسياسية والفكريـة التـي طرحها المعتزلة والتي اشتقت الأصول الفكرية الخمسة الرئيسية، وهـي خمسة مرتكزات مثلـت العماد النظري لحركة المعتزلة، حتى قيل لن يكون معتزلياً من لم يأخذ بالأصول الخمـسة هـذه. وبناء على ذلك ، فأن كافة فرق المعتزلة يتفقون على الأصول الخمـسة هـذه، وكـما أشـتق منهـا مفكري المعتزلـة أفكـار ومـذاهب عديـدة سـواء كانـت فقهيـة دينيـة، أو سياسـية أو فلـسفية، والأصول الخمسة هي :

أولاً: العدل

وهي تعني حرية الإنسان واختياره لأفعاله واختراعه لهذه الأفعال، ومنها اشتقوا :

أ. القضاء والقدر .

ب. الحرية الفردية.

ج. تقدير العقل.

د . الأصلح.

وقد أنطلـق المعتزلـة في هـذا المبحـث إلى تنـاول قـضايا فقهيـة دينيـة وقـضايا سياسـية وفلسفية. وجذر هذا المبحث، هو أن الـلـه سبحانه عادل ولا يحاسب مخلوقاً على ما لم يفعلـه، وهنا تطرقوا بالضرورة إلى أصل هذا الباب: " وهذا الأصل يعني أثبات القدرة والإرادة والمـشيئة والاستطاعة للإنسان ونسبة أفعاله إليه على سبيل الحقيقـة لا المجـاز، عـلى عكـس الـذين قـالوا بالجبر ونفوا عن الإنسان الحرية والاختيار." (7)

وملخص رأي المعتزلـة أن البـشر المـسئولون عـن أفعـالهم الـسيئ منهـا والحـسن وهـم خالقوها، ولكنهم أقروا من جهة أخرى أن اللـه وحـده هـو الـذي يمـنح القـدرة للإنـسان عـلى القيام بهذه الأفعال، ولكنهم اختلفوا في: متى يمنح اللـه هذه القدرة ؟ (8)

ولكن المعتزلة لم يكونوا ليتركوا هذه المسألة من دون إيضاح كاف، وهـم الـذين تـصدوا بجرأة مذهلة للكثير من الموضوعات الحساسة، وفي هذا المجال قالوا: إن اللـه قـادر عـلى فعـل الخير والشر، ولكنه لا يفعل الشر ولا يريده لقبحه وغنـاه عنـه (9) أن اللــه لا يظلـم عبـاده ولا يزين لهم فعل الشر ليعاقبهم واستندوا إلى الآيات:" (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) فصلت: ٤٦ و: (مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ وَمَا اللـهُ يُرِيدُ ظُلْـمًا لِّلْعِبَـادِ) غـافر: ٣١، و: (فَمَا كَانَ اللـهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) التوبة: ٧٠ و: (يُرِيدُ اللـهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) البقرة: ١٨٥، وفي ذلك فأن المعتزلة فـسروا القـرآن، وقـالوا: نعـم أن اللـه خالق لكل شيء، ولكنه يريد الخير ولا يريد الشر.

وواصـلوا بحـثهم لمثـل هـذه القـضايا الحـساسة، فخاضـوا في أطـار مباحـث العـدل واتجاهاتـه في موضـوعة الجبريـة، وطرقـوا هـذا الموضـوع بجـرأة، :" وإذ لم يهـضم المعتزلـة مـسألة الجـبر، فـأثبتوا بـأنهم يحترمـون الإنـسان وحريتـه الفرديـة ويقدرون المواهب العقلية للإنسان، وكـانوا دعـاة حريـة، ونفـوا الظلـم عـن اللــه ودافعوا عن العدل الإلهي " (10)، ويستشهد المعتزلة بآيات كثيرة التـي تنفـي القـدر

وتؤيد الاختيار منها : (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) المدثر: ٣٨ (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) فصلت: ٤٦ و (قَدْ جَاءكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا) الأنعام: ١٠٤.

ولكن التيار المحافظ الذي أخذ يواجه المعتزلة بلا هوادة، وكان له بدوره حجة وأسانيده، ولا يتورعون عن التأويل لصالح فكرة الجبر من الآيات القرآنية ومنها: (قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللـهُ لَنَا) التوبة: ٥١ وكذلك:"يضل اللـه من يشاء ويهدي من يشاء " 31 ـ المدثر (يُضِلُّ اللـهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء) المدثر: ٣١ و: (قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللـهُ) الأعراف: ١٨٨.

ولا شك أن المعتزلة خاضوا معارك مريرة مع دعاة التيارات الجبرية المتشددة، وهم وإن كانوا يدافعون عن الإنسان وحريته، كانوا يدافعون عن ألذات الإلهية، بأن الأفعال السيئة وأعمال تدل على عصيان البشر لإرادة الخالق وينزهونها عن أعمال الشر.

نعم كان المعتزلة ماهرين في علم الكلام، ولكن المجتمع العربي الإسلامي كان لما يزل بعد حديث العهد بمناقشات عميقة الغور كهذه وأفكار القدر والجبر مترسخة فيه حتى قبل ظهور الإسلام وميل الناس إلى تأويل الأمور إلى قوى

جبارة ودفع مسؤوليتها عنهم بضرب من الاتكالية لها جذورها الراسخة في الشرق بأسره.

والمعتزلة أقروا أن اللـه خالق كل شيء، ولكنهم قالوا أن اللـه خلق البشر والعالم وخير الإنسان بين فعل الخير والشر، وقالوا: " إن اللـه أقدر عباده على العمل فوهبهم العقل الذي يميزون به بين الحسن والقبيح ويفرقون بين الصواب وبين الخطأ وأعطاهم القدرة التي يأتون بها أعمالهم وأرسل أليهم الرسل الذين أبانوا الحجة وأوضحوا السبل، وخلى بعد ذلك بينهم وبين أعمالهم، فمن عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها " [11].

ثانياً: التوحيد

ومنها اشتقوا:

أ. الصفات الأزلية.

ب. خلق القرآن.

ج. الرؤية السعيدة.

د . التشبيه والتجسيم.

ويعني هذا المبحث بصفة عامة، تنزيه ألذات الإلهية من المشابهة والمماثلة مع المخلوقات والمحدثات ونفي الصفات الزائدة عن ذات اللـه، أو تصوير ألذات الإلهية كفكرة مجردة وكذلك القول بخلق القرآن حتى لا يكون قديم سوى اللـه خالق الأرض والسماوات وكل شيء.[12]

والمعتزلة بهذا الطرح، إنما يؤكدون على وحدانية الله ويرون في خلاف ذلك بدع وضلالات، بيد أن ذلك لم ينجيهم من الاتهام بالتأثر بالفلسفة اليونانية والثقافة المسيحية، حيث كان الفلاسفة اليونانيون يرون: أن الله واجب الوجود بذاته والمعتزلة بعد واصل بن عطاء درسوا الفلسفة اليونانية وأخذوا يفسرون قوله تعالى بالبراهين العقلية، فقالوا: أن الله عالم بذاته، حي بذاته، وما يختص به له بذاته ولو شاركه أحد في الصفات والقدم الذي أختص به لشاركه في الإلهية.[13]، استعان إذن المعتزلة بالمنطق اليوناني وللأمر مزاياه ومساوئه.

ويلاحظ ميل بعض المستشرقين الأوربيين إلى أبراز تأثيرات الهيلينية أو الغنوصية والفكر المسيحي عامة على الفلاسفة المسلمين. ويبالغ بعضهم ولكنه في ذلك أمر يجافي الصواب، ليس بفرض نفي التأثير، بل بسبب ابتعاد الفكر الإسلامي في جوهره عن الهيلينية والغنوصية، ربما كانت لإطلاع الفلاسفة المسلمين على آثار بعض الفلاسفة اليونانيين بعض التأثير، ولكن ذلك لم يبدأ قبل أواسط العصر العباسي وليس قبله، ويذهب الكاتب د. محمد عمارة الخبير في الفلسفة الإسلامية :" أن الترجمة ظلت بعيدة عن الإنسانيات والإلهيات اليونانية حتى العصر العباسي تقريباً، ولم تحدث دراسة عربية لأرسطو قبل 866 M / 194 H على يد الكندي، أبو يوسف يعقوب بن أسحق وحتى نهاية عصر هرون الرشيد 809 M/ 194 H ، لم يحدث مجهود جدي في الفلسفة ". [14]، وتدل هذه المعطيات التاريخية دون مواربة، على وفرة الحياة السياسية المبكرة عند العرب قبل ذلك التاريخ بوقت طويل. وقد شهد الحسن البصري وهو أحد قادة الفكر مقتل عثمان بن عفان وهو أبن 14 سنة. وهي تجربة سياسية مثيرة لابد أنها خلفت في ذهنيته الكثير من الانطباعات.

وبصرف النظر عن درجة تقبل المجتمع الإسلامي طرح موضوع ذات بعد فلسفي كالقول بخلق القرآن، فإن المعتزلة أصروا على هذه المسألة وحجتهم في ذلك، إذا كان كلام اللـه مخلوقاً، فالقرآن مخلوق أيضاً وإنه كلامه وقد خلق القرآن وأحدثه. وقال المأمون: "إن الذين يقولون أن القرآن غير مخلوق ملحدون لأنهم يضعون خلق اللـه وفعله بصفة اللـه وحده".وأورد المعتزلة أدلة عقلية على خلق القرآن، وأدلة نقلية(القرآن)، وقد كذبوا الكثير من الأحاديث، ولكنهم لم يكذبوا القرآن بل فسروه وأولوه. . [15]

ثالثاً: الوعد والوعيد

وخلاصة رأي المعتزلة في هذا الباب، أن من أطاع اللـه دخل الجنة، وأن اللـه صادق في وعده ولن يخلف لان : " حقيقة الوعد كل خير يتضمن وصول نفع إلى الموعود سواء عن طريق الاستحقاق أو عن طريق التفضل " وأن : " التوعد هو أن اللـه لا يتوعد إلا بالمستحق إذا خرج عن المستحق ودخل في حد الظلم " . [16]

وفي هذا البحث اختلفوا في التأويل مع المرجئة وفقهاء السنة في مسألة الشفعة، حيث نفوا الشفعة يوم القيامة وقالوا بالآيات التي تثبت صدق وعد اللـه بالعقاب على المخالفات ومنعا:" (مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ) البقرة: ٢٥٤ وكذلك: (وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ) البقرة: ٤٨ ، معارضين الآيات التي قابلهم بها فقهاء السنة ومنها: (وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ) سبأ: ٢٣ [17]، ففي رأي المعتزلة، الأصل هو عدم الشفعة، ولكن لا جدال أن اللـه قادر على كل شيء، وشفعة اللـه هي لمن رضي اللـه عنه لفعله وسيرته فهي أرادة إلهية

لا خلاف عليها فالشفعة هي حسب رأي المعتزلة، للمؤمنين وليس للفاسقين.[18]

أما المرجئة، الذين كان شعارهم: " لا تضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة " وهم بذلك جعلوا الأعمال مقيدة عن التأثير في العقيدة وبذلك يستفيد من موقفهم الولاة والحكام الجائرين، كما أن المعتزلة اعتبروا هذا الموقف يقود إلى الانتهازية والفساد السياسي والوقوف ضد الثورة على مغتصبي السلطة والظلم.

رابعاً : المنزلة بين المنزلتين

وهذا رابع الأصول الخمسة المهمة، وقد تسبب في خلاف بين المعتزلة وفرق سياسية وإسلامية عديدة، فهو الخلاف الذي تسبب في خروج واصل بن عطاء من حلقة الحسن البصري كما أسلفنا، وفي ذلك كان موقف بن عطاء أكثر راديكالية من موقف البصري إلى حد ما، كما أنه تسبب في خلاف مع المرجئة(وهم أيضاً من الفصائل التقدمية)، ثم أخيراً في خلاف لهم مع أحدى الفرق المهمة آنذاك وهم الخوارج.

والخوارج الذين لم يكونوا على جانب كبير من الثراء على الصعيد النظري، وكان التطرف والتعصب يطبع مواقفهم وسياساتهم إذ كانوا يقولون: أن مرتكب الصغيرة والكبيرة في النار وهو كافر، في حين كان موقف المرجئة أكثر مرونة بقولهم: أن مرتكب الكبيرة مع فسقه وفجوره فهو مؤمن. أما المعتزلة فقد قرروا: أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام الكفر عنه، ووجب أنه ليس منافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله صلى الله عليه

وسلم، ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك لتسمية اللـه لـه في كتابـه " [19]
بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون" 11ـ الحجرات).

فالموقف الوسط هنا ليس بمعنى الوسط ألتوفيقي الانتهازي، فالمعتزلة بهذا لم يشاؤا وقوف موقف الخوارج المتطرف الرافض لكل شيء حتى غدوا أسرى مواقفهم المتطرفة. ومواقف المعتزلة السياسية كانت محاولة لإقامة توازن بين صرامة الموقف العقائدي الثوري الجرئ، وقد فعلوا ذلك مراراً.

ومرونة العمل السياسي مع رفض للموقف التوفيقي الذي تفوح منه رائحة إقامة أو تحقيق الهدف على حساب المبادئ مع الأنظمة الجائرة والحكام الطغاة، وهو ما انزلقت إليه المرجئة في بعض الأحيان، ويرى المختصين بحركة الانعزال في ذلك أنهم:" جعلوا من المنزلة بين المنزلتين مبدأً عقلياً أخلاقياً وخطة فلسفية مثلى هي خطة الاعتدال في الأمور والتوسط بين المتطرفين والمتناقضين وقد تجلى ذلك في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن المعتزلة وسائر الفلاسفة المسلمين كانوا يعتقدون أن الدين والفلسفة متفقان اتفاقا جوهرياً، ولكن المعتزلة وجدوا أن الدين يقول أن العالم محدث وقد أحدثه اللـه من لا شيء وكانوا حائرين أمام هذا التناقض ". [20]

وفي الواقع، فأن الانغماس في موضوعات فلسفية قاد المعتزلة إلى نتيجتين، كانت لهما نتائجهما الوخيمة على مستقبل حركة الاعتزال:

أولاً: قاد الانغماس في الفلسفة ودراستها والبحث فيها إلى الابتعاد عن فقه الدين، وظهورهم بمظهر الدهرين وهو تيار مرفوض بصفة عامه وكان المعتزلة يتجنبون إلصاق هذه التهمة بهم.

ثانياً : قاد هذا الموقف في الفلسفة إلى جملة من المواقف السياسية إذ بالغوا في المضي فيه دون ضوابط أو هدف محدد، مع أن غايتهم كانت بالأساس تعلم الفلسفة للدفاع عن العقائد الإسلامية. وقد ذهبوا بعيداً في تقدير العقل فقالوا: " إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل، وإذا أجمع العقلاء على شيء أنه حسن أو قبيح، كان إجماعهم حجة. وشنوا على المحدثين هجوماً عنيفاً وحاولوا أن يبطلوا الحديث كله، فقالوا أن خبر الواحد العدل لا يوجب العلم وأصبحوا أقرب إلى الفلاسفة " . [21]

وقد أدت المناقشات في موضوعة المنزلة بين المنزلتين، بالإضافة إلى الفقه الديني، أدت إلى الخوض في قضايا سياسية، بل أن هناك من يعتقد أن جذر (المنزلة بين المنزلتين) في الفكر المعتزلي هو سياسي، قاد إليه الموقف من النزاعات والصراعات السياسية، أو الموقف من الحكام والولاة الفاسقين الذين يرتكبون الكبائر. كما كانت ثورات الخوارج عاملاً ضاغطاً مثيراً للجدل والمناقشات في الحياة السياسية العربية الإسلامية. نعم، كان للمسألة وجه ديني، ولكن إذا شئنا النظر إلى الموضوع بصورة شاملة، فأن المضمون السياسي لها سيبرز بصورة واضحة، ثم استطردوا في هذا المبحث، فتداولوا في قضية الإمامة، وكانت واحدة من أشد الموضوعات حرارة في الحياة السياسية، بل أشدها على الإطلاق، وفي مسألة خلع الإمام الجائر في حال ثبوت فسقه إذ يفقده ذلك أهليته لهذا المنصب.

وهناك من الكتاب من يأخذ على المعتزلة موقفهم هـذا بوصـفه الموقـف الوسـط، وهـو عادة موقف يميني، ولكننـا لا نعتقـد أن هـذا الحكـم دقيـق، فالابتعـاد عـن التطـرف والتـشنج الـسياسي والأيـديولوجي لا يعـد يمينيـاً، وموقـف المعتزلـة كـان متميـزاً في مرحلـة كانـت تعـج بالـشعارات الثوريـة المتطرفـة(الخـوارج وفرقهـا)، والأرسـتقراطية القبليـة والـولاءات الأسريـة، والاتجاهات التقليدية التي لم تكن تمتلك أفقاً لأبعاد المرحلة المقبلة، وجل ما كانت تهـدف إليـه هو الإبقاء على مصالحها ونفوذها في المجتمع، أما المعتزلة فهـم (والمرجئـة بدرجـة أقـل) ممـن يصح اعتبارهم تياراً تقدمياً.

خامساً : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وهي تعني بصفة عامة، مـشاركة المـواطن في الدولـة الإسـلامية في الخطـط الهادفـة إلى أعمار البلاد وإلى كل ما يدل على المساهمة في العمـل المفيـد للـشعب والأمـة. ويـنفس الوقـت بأدائه, والكفاح ضد كل مـا يمكـن وصـفه بأنـه معـاد للـشعب وأهدافـه ومـصالحه. وقـد أخـذ ألمعتزله هذا الأصل بوصفه من الأحكام الواردة في القرآن والحديث: " ولتكن منكم أمة يـدعون إلى الخـير يـأمرون بـالمعروف وينهـون عـن المنكـر وأولئـك هـم المفلحـون " 104 ـ آل عمـران (والحديث: " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده وإن لم يـستطع فبلـسانه وإن لم يـستطع فبقلبـه وذلك أضعف الأيمان " حديث).

ومن المؤكد أن لهذا المبحث جوانبه الدينية والفقهية، ولكن أيـضاً الـسياسية والاجتماعيـة وعـلى نطـاق واسـع، بـل يـذهب الـبعض إلى اعتبـار الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكـر هـو أصـل سـياسي في جـوهره يـتلخص في مـشروعية ألثـورة بـل

وجوبها والانتفاضة على السلطة الجائرة وتغيرها بالقوة إذا لم يكن من ذلك بد، وإحلاله السلطة العادلة محلها ونقد الإنسان المسلم للسلطة الجائرة عند المعتزلة جائز بل هو واجب وعلى المسلم العمل على تغيرها.[22]

وقد أدى هذا المبحث في جانبه السياسي إلى خلاف يتفاوت في شدته مع سائر الفرق الإسلامية. وإذا كنا قد عرفنا رأي المعتزلة بوجوب الثورة (ما لم يكن لذلك من بد) ضد الإمام الجائر (الفاسق) فأن رأي الفرق الإسلامية الأخرى باختصار هي كما يلي :

* **الخوارج**: كفروا الإمام الجائر، والثورة ضده حتمية.
* **فقهاء السنة**: (معظمهم) قبلوا إزالة الحاكم الجائر ما لم يؤدي ذلك إلى تفريق وحدة المسلمين، مفضلين استخدام الوسائل السلمية.
* **المرجئة:** (عامة) قرار إعلان الثورة هو من اختصاص الإمام.
* **الشيعة**: (الزيدية) قبلوا بما ذهب إليه المعتزلة بوجوب الثورة على الإمام الجائر إن لم يكن لذلك من بد.
* **الشيعة:** (الكيسيانية) قالوا بالدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر بوسائل سلمية.
* **الشيعة**: (الروافض) رفضوا موقف الكيسانية وانشقوا عنها وقالوا بالخروج بالسيف مع الأمام العادل.

فالمعتزلة الذين قالوا بالعمل ضد الأمام الجائر إلى حد الثورة المسلحة، ولكت بوصفها الحل الأخير، وبذلك رفض المعتزلة بصورة مبدأية موقف

الشيعة، بأن حق الخروج المسلح هو للإمام فقط. ولكن المعتزلة ولكي لا يكون الأمر مطلقاً، ولكي يضعوا حدوداً في مواقفهم مع الفرق المتطرفة : " فأنهم وضعوا ضوابط وشروط للثورة على أئمة الجور وأزالتهم " . [23]

بيد أن خلاف المعتزلة مع الشيعة كان جوهرياً بسبب رفض الوصية والنص ومكانة الإمام في العقائد الشيعية، وفيما كانت نظرية الوصية والتعين من الله والإمام تسلب الأمة حقها قي تقرير مصير الحكم في مجتمعها، ورفعوا من شأن الأئمة قياساً إلى الأنبياء من العلم اللامحدود الذي يتصف به الإمام وباتصال نبأ السماء وأخبارها بالإمام وفلسفة الحكم عندهم هي الحق الإلهي والدولة الدينية The Divine Right [24] فيما كانت المعتزلة تريد الخلافة والحكم بالاختيار والحل والعقد والبيعة .

وقد حدد المعتزلة شروطهم في الثورة على أئمة الجور أربع رئيسية لأبعاد الثورة عن التطرف والمغامرات:

أولاً: أن يكون الثوار جماعة، وبذلك يطالبون بالعمل المنظم والابتعاد عن صيغ العمل الفوضوية.

ثانياً: أن تتوفر للثورة إمكانيات ترجح نجاحها.

ثالثاً: أن يكون للثورة قائد عادل(إمام عادل) البديل للإمام الجائر.

رابعاً: أن لا تتوقف حدود الثورة عند إزالة الإمام الجائر، بل وأحداث تغيرات مهمة التي استحقت قيام الثورة من أجلها وتحقيق العدالة. [25]

3 ـ المعتزلة، مـواقف سياسـية

كانت الإمامة والقضايا المتفرعة عنها، كانت من أكثر القضايا التـي تعرضـت إلى النقـاش ونشبت حولها الخلافات والصراعات، فليست المشكلة مقتصرة على خلع الإمام الجـائر فحـسب، بل وقبل ذلك اختياره وتعينه في هذا المنصب الخطير وصلاحياته الواسعة فالخلاف نشب ابتداء حول أصل الخليفة وانحداره الأسري، حيث قال كل طرف رأياً قد يختلف كثيراً أو قليلاً:

* **السنة:** قالوا أن الخليفة يجب أن يكون عربياً (قريشياً على الأرجح) ينـال منـصبه بـالتعين أو المبايعة أو كلاهما.

* **الشيعة**: قالوا بإمامة أهل البيت، حصروها في بني هاشم، ثم في عقب على بن أبي طالـب، ثم في عقب على من فاطمة، ثم قالوا بثلاثة أئمة، ثم قالوا بخمسة ثـم بـسبعة ثـم بأثنـا عشر من الأئمة المعصومين بتعيين إلهي.
* **الخوارج**: قالوا بالخلافة بانتخاب فرد من الأمة وكل مسلم له الحق بالخلافة ولو كان عبداً حبشياً.
* **المعتزلة**: قالوا أن الإمامة اختيار الأمة، وإن الـلـه والرسول لم يعين شخصاً بالتحديد.

كان موقف المعتزلة يتسم بالميل إلى التحرر، ليبرالي ديمقراطي، بمفـاهيم اليـوم عـن جـاز التعبير/ إذا كانوا يؤمنون بالشعب وإيماناً عميقاً بحرية الإنسان وكرامته وحقوقه في التعبير عـن وجهة نظره، وهي رؤية مبكرة للحريات الديمقراطية، وحاولوا(بقدر ما سـمح بـه ذلـك العـصر) أتباع وسائل منظمة، نعـم، كـانوا ثـوريين ويؤمنـون بـالثورة والتغـير، ولكـن لـيس دون ضـوابط ومفاهيم، قالوا بحرية النـاس وحريـة اختيـارهم ووسـعوها إلى كافـة الأهـداف، في حـين قالـت

الشيعة الأمامية أن حق القتال والثورة مقصور على الإمام. أما الخوارج فقد مارسوا هذا الشعار دون حدود وضوابط، أما المعتزلة فقالوا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مفهوم سياسي واسع وهو مطروح على المسلمين كافة برسم التنفيذ ومن حقهم وصلاحيتهم الخوض فيه وليس للإمام وحده.

ومسألة الحرية الفردية واختيار الإنسان عند المعتزلة مسألة جوهرية فقد قالوا: " أنه ثبت بالشرع أن الصلاح في أقامة الأمراء والعمال أن يكون على الاجتهاد والاختيار بعد معرفة الصفة، فكذلك لا يمنع مثله الإمام " ، وقالوا " لقد قرر الصحابة ذلك وأجمعوا عليه وعملوا به، أي الاختيار والبيعة " واستشهدوا بقول للخليفة الرابع على بن أبي طالب : " أيها الناس أنكم بايعتموني على ما بويع عليه من قبلي، إنما الخيار للناس قبل البيعة، فأن بايعوا فلا خيار لهم إلا وأن علي الاستقامة وعلى الرعية التسليم " .[26]

واستكمالا لرؤيتهم الديمقراطية، فأنهم وضعوا تصوراً لاختيار الإمام الخليفة، وذلك أن يتم بواسطة نواب عن الأمة إذ قالوا: " أن يستشيروا سائر المسلمين " وأن يتحققوا عن " رضي الجماعة " و " رضي الانقياد وإظهار ذلك في الأمر وشكليات البيعة والعقد، كما أنهم تحدثوا عن انتخاب نواب الأمة، أو ما يصطلح عليه في مصادر الفقه الإسلامي، أهل العقد والحل " وبما أن تنصيب الإمام والخليفة هو فرض كفاية(يقوم به جماعة من المسلمين نيابة عن الأمة) فالواجب أن يكونوا من أهل الحق ولا يقولون بمذهب يضل به ولا يظهر ما يفسق به من يصلح للأمانة ومن لا يصلح لها وأن يكونوا ممن يعتمد عليهم ".[27]

ويعتبر د. محمد عمارة أستاذ الفلسفة الإسلامية مختص بشؤون المعتزلة: " أن عملية اختيار الإمام ومبايعته بالإمامة تمثل تعاقداً دستورياً فهناك أهل

الاختيار بواسطة ممثليهم كطرف أول وهناك الأمام الذي عقد له أولئك الممثلون[28] إذن فأطراف العملية التعاقدية هم:

ـ **أهل الحل والعقد:** وهم النافذون في الدولة والمجتمع.

ـ **الإمام المرشح:** المتوفرة فيه شروط الإمامة، وقبوله الترشيح.

ـ **الحريـــة:** في عملية الاختيار.

على أن طاعة الإمام ـ الحاكم واجبة بعد الاختيار والمبايعة ومن لم يطع فهو مخطئ والمشاقي له (المعارض ـ المناكف)، فاسق. وبرأي الحسن البصري، فإن الإسلام أعطى الإمام صلاحيات السلطة في الحكم (السلطة التنفيذية) والفيء (المال والاقتصاد) والجمعة (الواجبات الدينية) والجهاد (القوات المسلحة والقرار السياسي)، فيما تمكن المعتزلة من تطوير موقف أكثر شمولاً لواجبات الإمام واختصاص الفرد والدولة:

1 ـ هدف الدولة هو جلب المصالح ودرء المفاسد، وهو المبدأ الأساسي للدولة والإمام .

2 ـ سائر مجالات النفع العام على سبيل الواجب لا الجواز .

3 ـ جلب المنافع ودفع المضار للفرد ضمن المعقول هو من اختصاص الفرد على سبيل الجواز لا الوجوب .

4 ـ على الدولة أن تتدخل للنهوض بدور الأفراد أن هم عجزوا عن القيام به.

5 ـ للإمام والدولة التدخل في شؤون خاصة للأفراد (إن دعت الضرورة أن شكل ذلك نفعاً للمجتمع) .[29]

ولم يكن المعتزلة ليتركوا مباحثهم السياسية دون الخوض في مفردات وعناوين مهمة، ومن تلك الآراء البالغة الأهمية صلاحيات الإمام(قائد الدولة)

في الأموال الخاصة(أموال الأفراد) فتلك قضية اجتماعية حساسة ذات مؤشرات سياسية / اجتماعية، وفي ذلك قالت المعتزلة بحق الإمام في التدخل بالأموال الخاصة سواء بالإضافة لهم أو الأخذ منهم والإزالة عنهم، والأموال عند المعتزلة نوعان:

أ- **الأموال الظاهرة**: وهي أموال بيت المال (خزانة الدولة)

ب-**الأموال الباطنية**: وهي الأموال في حوزة الأفراد.

والأموال الباطنة(أموال الأفراد) شكلت نقطة طلاق بين المعتزلة والآخرين أو بين فرق المعتزلة، فمنهم من جعل حق التصرف للإمام فيها مثل الأموال الظاهرة، ومنهم من قال بضرورة احترام ملكيتها ومنهم من قال بضرورة احترام ملكيتها ومنهم من قال أن وكيل الإمام هو مالكها وله فيها حق التصرف. ومنهم من قال بين هذا وذاك[30]، والحق فأن سلطة الإمام الواسعة في قضايا الأموال تستحق التمعن، بل التدخل لتأمين الصالح العام ومعالجة أي خلل وتجاوزات تستحق المعالجة.

وعلى الرغم أن المعتزلة كانوا أساساً ضمن تيار العدل والتوحيد في الفقه الديني، إلا أنهم منحوا أفكارهم السياسية عمقاً دينياً وطرحوا أنفسهم في الحياة السياسية العربية الإسلامية كطرف سياسي أكثر من أي صفة أخرى، والمعطيات بين أيدينا تشير إلى كونهم حركة (حزب) سياسي وليس فرقة أو مذهب، وحتى العناوين والشعارات الدينية التي تعاملوا معها بعقل سياسي. آمنوا بالثورة وكانوا ثوريين حقاً ولكنهم لم يسمحوا لأنفسهم أن يركبوا موجة التطرف التي ضربت العمل السياسي وأشاعت فيه العنف والعنف المقابل، كالخوارج الذين كان تصلبهم النظري يضيف الصعوبات إلى نشاطهم السياسي، كما أنهم

(المعتزلة) بنفس الوقت رفضوا الحلول الوسط التوفيقية التي بالغت في أبداء المرونة كالمرجئـة، وكانت لهم (المعتزلة) النظرية والسياسية المتميزة التي عرفوا بها، ولم يتنازلوا عنهـا إلا في أواخـر عهودهم عندما أشتد الطرق عليهم، وكانوا في المراحـل المتـأخرة يفتقـرون إلى القيـادة الفكريـة الناضجة، وزعاماتهم الحكيمة المقتدرة، فانزلقوا إلى مواقف متناقضة، وقـد وضـع أحـد العلـماء المعاصرين تسلسلاً طريفاً إذ قال: " أن المعتزلة هم معتدلة الخوارج، فيمكن قياساً عـلى ذلـك، أن أهل السنة هم معتدلة المعتزلة، وبالتالي يمكن أن يقال أيـضاً أن المرجئـة هـم معتدلـة أهـل السنة ".[31]

وهكذا فأن الخوارج على الرغم من مبدأيتهم العالية ونزاهتهم وشجاعتهم وثباتهم عـلى أرائهم بصرف النظر عن المخاطر الناجمة عن مواقفهم، يبدون اليوم عـلى يـسار جميـع الفـرق، وبل هم في تطرفهم وتعصبهم الشديد، أقرب إلى التيار الفوضوي الذي تأسس في أوربا في القـرن التاسع عشر Anarchism الذي قادة باكونين [32]، والمرجئة كتيار تقدمي ديمقراطي.

كان للمعتزلة (بمقاييس ذلك العصر بالطبع) رؤية سياسية عميقة، فقالوا أن قيام الظلـم مرهون بتـوفر الأنـصار والأعـوان الـذين يـساعدونهم وإذا تفـرق هـؤلاء وأنفظـوا عـن الـسلطة انهـارت، وفي ذلـك أشـارة إلى دور الجماهـير بالإطاحـة بـالنظم الـسياسية الجـائرة، وإشـارة إلى أن الإطاحة بهذه النظم يستلزم العمل بين الجماهـير وقطـع صـلات الحكـام الطغـاة بالـشعب وعزلهم، وأشـاروا كـذلك إلى تـأثير أفكـار التيـار الجـبري والقـدري الـسياسي الـذي كـان يـساعد هـذه الأنظمـة وعـلى أبقـاء الـشلل في ذهـن الجماهـير بوصـفها ظلـماً قـضى اللــه بـه وكـانوا أشـداء حيـال النظـرة التلفيقيـة التـي تمـرر مـن خـلال الإيمـان بالـصياغات الجبريـة والقدريـة

ومقابل ذلك طرح المعتزلة نظرية متكاملة تقضي بأن الإنسان هو الصانع لأفعاله وهـو المـسئول عنها.[33]

ولعل المعتزلة من الحركات والفرق القليلـة في تـاريخ العـرب والإسـلام التـي صـاغت في العهود المبكرة أفكـار ونظريـات سياسـية متقدمـة. وإذا شـئنا تلخـيص أهـم النقـاط في أرائهـم السياسية الرئيسية فهي:

ـ دولة الخلافة الراشدية مثال يحتذي به(في مبادئه العامة) والطـابع الـسياسي ولـيس الـديني الذي طبع بنائها وانبثقت منها مصطلحات الإمامة وأفكار ومباحث سياسية.

ـ أن البحث في نظرية الإمامة حدثت خلال وبعد الدولـة الراشـدية ولـيس هنـاك في الـشريعة نصوص حولها.

ـ أن الطبيعة المدنية لأي مجتمع يحتم وجود سلطة، وهذه السلطة تعمل بمقتضى عهد ووعد تفويض.

ـ إن الطبيعة المدنية والسياسية التـي يتـصدى الإمـام لحلهـا تتطلـب فيـه عـدة صـفات مـن صفات الحاكم الناضج لتنفيذ الشريعة والقانون.

ـ أن سلطة الإمام لا تقف عند حد في الأمور الخارجية والداخلية وبذلك فهو يتـدخل في حيـاة الأفراد بما له صله بحياة المجتمع.

ـ أن البحوث النظرية في أحوال الحكم والسياسية حاول المعتزلة تطبيقها سلماً أو بالثورة. [34]

4- تأثر المعتزلة بالتيارات السـياسية

ذكرنا أن المعتزلة في المرحلة التأسيسية كانت متأثرة بدرجة رئيسية بـأجواء الدراسـات التـي سـادت المجتمـع العـربي الإسـلامي خـلال القـرن الأول الهجـري.

فالأب الروحي للمعتزلة وحجر الأساس في بناء المعتزلة الفكري، الحسن البصري كان قد ولد في المدينة وهو ينحدر من أسرة فقيرة وكذلك كان واصل بن عطاء المؤسس الفعلي للمعتزلة. أما عمرو بن عبيد، فقد كان من الموالي الفقراء، وهذا الانحدار الاجتماعي وجذوره تنبأ باستبعاد احتمال تأثر هذه الفئة بالثقافة أو الفلسفة اليونانية المسيحية، هذا بالإضافة إلى أن الترجمة لمنجزات الثقافة اليونانية والمسيحية لم تجر إلا بعد ذلك بعقود كثيرة(في عصر الرشيد ـ الأمين ـ المأمون)، بيد أن المعتزلة توجهوا في المراحل اللاحقة للتأسيس إلى الفكر والفلسفة اليونانية للاستفادة منها في الرد أو الدفاع عن أفكارهم "ورد خصوم الدين الإسلامي بنفس سلاحهم ويخاطبونهم بنفس اللغة وهي التي حملت المأمون على ترجمة الكتب اليونانية إلى العربية "[35]

بيد أن المعتزلة بمرور الوقت، اتسعوا في دراسة الفلسفة واستخدامها:

أ. فمن جهة كانت النزاعات الفكرية المعادية للعرب والإسلام تحاول أن تثبت أفكارها ودعاياتها وفي المقدمة الشعوبية.

ب. وكذلك في الرد على مفكري القدرية والجبرية وسعّ من اعتمادهم على الفلسفة باستخدام العقل.

ج. وكذلك بانغماسهم في شؤون الحكم خلال ولاية ثلاثة خلفاء عباسيين، المأمون، المعتصم الواثق، وشيء من خلافة المتوكل، وأتساع جبهة الأعداء والخصوم، أخذوا بالابتعاد عن الشعارات والفكر الديني. ومن خلال الممارسة الكثيفة لشؤون السياسة والحكم، ارتكبوا أخطاء عديدة بمواجهة المعضلات التي كانت تفرزها هذه التحديات، مقابل تكاثف اعتمادهم على الفلسفة.

5 - أراء المستشرقين

نطالع في نصوص عديدة، أن المستشرقين(بصفة عامة) يظهرون الميل إلى اعتبار المنجزات الفكرية لحركة المعتزلة، تأثرها، ما لم تكن مقتبسة من مصادر الفكر والثقافة والفلسفة اليونانية والمسيحية. ومثل هذا الرأي أكده أحد المستشرقين الألمان البارزين، وهو فون كريمر Von Kremmer. [36]

ومثل هذه الآراء وما يشابهها، نلاحظها أيضاً في أعمال العديد من المستشرقين التي ترجع تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية وبدرجات متفاوتة، الأمر الذي نقر حدوثه، ولكن في المراحل المتأخرة من حركة المعتزلة وليس في مرحلتها التأسيسية التي كانت رد الفعل وإفراز للظروف السياسية والاجتماعية السائدة في القرن الهجري الأول، وإلا لم يكن بوسعها أن تكون حركة نافذة واسعة التأثير في المجتمع العربي الإسلامي، لو أنها كانت صدى للثقافة اليونانية فحسب. فحركة الاعتزال بوصفها جزء من نظرية العدل والتوحيد السياسية / الدينية، ولم يكن لها أن تنشأ وتترعرع وتنمو ويشتد عودها لدرجة أنها أصبحت المذهب الرسمي للدولة العباسية في أكثر عصورها ازدهارا.

وقد اخترنا مقطعين من أهم أعمال المستشرقين:

الأول: عن عمل جماعي مهم قام به فريق من المستشرقين بقيادة البروفسور دكتور لوثر راتمان من جامعة لايبزج بألمانيا: " المعتزلة تيار عقلي لاهوتي أستند إلى الأفكار الهيلينية التي تعتمد على الحكمة وعقل الإنسان وخياراته الحرة مع المسؤولية الأخلاقية في أفعاله، والصراع الأساس في الموضوع تمثل بمسألة الخلق، أي أن القرآن غير موجود من الأزل وأنه من خلق الله. وكاد مذهب المعتزلة أن يصبح المذهب الرسمي للدولة في عهد المأمون، ولكن تصفية

المعتزلة كانت مترافقة مع ازدهار علمي وثقافي، ولم تكن بدون آثار جانبية على مسيرة التطور الدوغماتية الإسلامية، ثم قاد الأشعري حركة انشقاقية، حيث قاد المعتزلة إلى عقائدية في الإسلام، وكان الشعري في الواقع مؤسس علم الكلام.[37]

والثاني: نلاحظ أن المعتزلة احتلت المساحة الأكبر في مؤلفات المستشرق الفرنسي المعروف كلود كاهن، والمترجم إلى العربية بعنوان " تاريخ العرب والشعوب الإسلامية "، ويطرح ذلك في مقدمة طويلة (نسبياً)، ويقر بأن المعتزلة تأثروا بالجو السياسي والفكري، وأن أهم ما طرحوه، أن على المسلمين أن يسعوا إلى النهوض بالإسلام واختيار خليفة على نحو أقرب إلى الصواب والحكمة، وليس لأحد أن يدعي الأفضلية على أحد، وهو موقف معتدل قياساً إلى العلويين.[38]

ولعل أهم ما أشار إليه كاهن، هو أن حالة الغليان الفكري الذي كانت تعيشه مدينة البصرة التي شهدت تأسيس حركة المعتزلة، حيث كانت الموضوعات الفكرية والفلسفية تدور حول خلق القرآن وأزليته، وماهية المولى تعالى ومسالة الأيمان وحرية الإنسان إزاء القدرة الإلهية المطلقة (قضايا القضاء والقدر والاختيار) وهي مسألة تدور عادة في جميع الأديان في مرحلة معينة من النضج. وتميز المعتزلة عن غيرهم، أنهم كانوا يؤمنون بأسلوب النقاش والحوار والحجج، كما أقر المعتزلة أن الحقيقة قد تم تثبيتها بصفة نهائية بواسطة الوحي ولكن الهدف الآن هو الدفاع عن الدين وجعلوا العقل المعيار الذي يعينهم على فهم الطبيعة الإلهية وأعتبر كاهن أن مجمل أراء المعتزلة هي:

* **التشدد في وحدانية اللـه**: وأن لـيس للإنـسان صـفات تـشبه صـفات اللـــه وإذا كانـت لـه صفات فهي ليست نماذج واقعية، بل هي مجرد مظاهر لجوهر لا تدركه الحواس.

* **خلق القرآن:** وهو أمر يشوبه الغموض أحياناً ولا بد من اللجوء إلى العقـل لإدراكـه وفهمـه، وقد رأى الناس أن جوهر الاعتزال هو الاعتقاد بخلق القرآن.

* **اللـه:** هو العدل بالذات ولطالما منح الإنسان حرية الاختيـار فقـد ينـشأ عـن سـلوكه الـشر بطبيعة الحال ولكن هذه المسألة لا معنى لها إلا على الصعيد الإنساني واللـــه لا يريـد إلا الخير للناس.

* لا يستطيع الكافر تجنب الكبائر ولا سيما مـن يـشهد بوحدانيـة اللـــه، ولا يتوجـب تكفـير مرتكب الصغائر.

* الغاية من الدولة هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي دولـة تعتمـد الجهـاد ويجـب فرض مذهبهم عل الناس بوصفه خيراً ومعروفاً.

* لما كان العقل معياراً للحقيقة، فقد ناقض مبدأ الإجماع.

ومذهب المعتزلة، وإن كان إسلامياً، إلا أنه نبه إلى ضرورة الاحتكام إلى العقل مـن جهـة وإلى لزوم معرفة المخلوقات الحسية من جهة أخرى، فقد حمل أتباعه عـلى الإفـادة مـن العلـم والفلسفة وآزر حركة الترجمة للآثار القديمة، ولم تختفـي مـن آثـار المعتزلـة في الحيـاة الفكريـة حتى بعد أن تلاشت حركتهم لا سيما على صعيد الكلام والمنطق. [39]

وإذا كـان لنـا أن نجمـع بـين أراء المستـشرقين، وبـالطبع لـن يـسعنا أن نعتـبر أن أراء المستشرقين هي واحدة حيال كافة القضايا والمسائل المطروحة، فالمصدر الأستشراقي الأول الـذي اعتمدنا عليه (الألماني) هو اشتراكي ماركسي المنهج والاتجاه، في حين يمثل المصدر الثاني(الفرنـسي) الاتجـاه الأوربي الليـبرالي. ولكـن كـلا المـصدران يـشيران بوضـوح إلى اعتبـار المعتزلـة تيـار عقلي(فلسفي) حاول تفسير المفاهيم الدينية بالاعتماد على الفلسفة، بـصرف النظـر عـن درجـة هذا الاعتماد وحققوا نتائج باهرة سـواء بنـشر أفكـارهم أو بدرجـة نـضجها، كـما كانـت حركـة المعتزلة تنطوي على شحنة كبـيرة مـن الديمقراطيـة والمبدأيـة العاليـة في نـضالها الـسياسي رغـم الخطأ الجسيم الذي وقعوا به أبان ما أطلق عليه بفترة (المحنة) وفيها حملـوا النـاس بالترهيـب والترغيب على اعتناق أرائهم و أفكارهم، فتلك كانت حقاً مثلبة توجه إلى هذه الحركة الكبيرة.

6 - المسار التاريخي للحركة

عرضنا أن حركة المعتزلة تأسست بين 100 H / 110، وهذه مرحلة تعـد مبكـرة في تـاريخ الخلافة العربية الإسلامية، والحركة الثقافية فيها لما تكن بعد قد بلغت مرحلـة تقدميـة، وبهـذه الصورة فأن حركة المعتزلة التي انشقت عن حركة عامة هي حركـة العـدل والتوحيـد، إنمـا هـي حركة أصيلة وتعبر عن وعي مبكر قادت إليه سلسلة من التناقضات أساسها الموقف الاجتماعي/ الاقتصادي والسياسي، في أرجاء عديـدة مـن الدولـة العربيـة الإسـلامية، مثلـت البـصرة مركزهـا الرئيسي، لاسيما في مرحلة التأسيس. وكانت أراء مـشابهة لأراء المعتزلـة، وإن كانـت أقـل نـضجاً وتكاملاً قد طرحت في دمـشق عاصـمة الخلافـة الأمويـة، أو في البـصرة أو في أرجـاء أخـرى مـن الدولة العربية الإسلامية، وأهم تلك الحركات:

* **معيد الجهني**: ولد في البصرة ثم تحول إلى المدينة، وهو أول من قال: أن الإنسان العبد مخير وليس مسير، فنشأت حول جماعة تقول بالحرية وقدرة الإنسان على العمل وتأويل الصفات الذاتية كاليد، ونفي الصفات المعنوية كالقدرة.

* **غيلان بن مسلم:** (أبو مروان بن مسلم)، وهو من المتكلمين، أبن عتيق لعثمان بن عفان، عاش في دمشق، ورد ذكره في أعمال الجاحظ، ترك رسائل تقع في نحو 2000 صفحة على ما جاء في أخبار أبن النديم، أمر هشام بن عبد الملك بصلبه عام 105 H / 723 M بعد أن أفتى الإمام الأوزاعي بقتله.

* **جهم بن صفوان**: الراسي السمرقندي، رأس الفرقة التي عرفت باسمه (الجهمية) وهي تقول أن الإنسان مّسير وتنفي الصفات عن ذات اللـه. أثار حركة في العهد الأموي مع الحارث بن سريح في خراسان. قتل بمرو على شط نهر بلخ عام 128 H / 745 M .

ففي مثل تلك الظروف الثورية نشأت حركة المعتزلة وقد ورثت كل التقاليد الفكرية والنضالية للقائلين بالعدل والتوحيد، وهم أساساً الساخطين على انحراف التيار الإسلامي الرسمي، حيث تضمنت مبادئ العدل والتوحيد، شعارات ثورية عبروا فيها عن رفضهم للأمر الواقع، وحاولوا من خلال العمل السياسي الثوري المتزن تغير أوضاع الدولة الأموية، ولم يستبعدوا العمل النضالي المسلح، ولكن فقط عندما يكون ذلك ضرورة ملحة، أي استجابة للتناقض الرئيسي. فقد حاولوا العمل من داخل السلطة الأموية، وكسبوا إلى صفوفهم يزيد بن عبد الملك وأيدوه، وحاولوا في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين، ثم ساعدوا العباسيين على إسقاط الأمويين عندما استبعدوا أمكانية إصلاح الأوضاع، وواصلوا عملهم السياسي في عهد الخلافة العباسية،

وتوصلوا إلى نجاحات مهمة في عهد المأمون والمعتصم والواثق ، حيث أصبح منصب المعتزلة هو المذهب الرسمي للدولة.

وكان العمل الدءوب للمعتزلة قد أثمر بإقامة صلات جيدة مع الفئات العليا للخلافة العباسية. وبرغم أنهم كانوا يتمتعون بصلات طيبة حتى مع خلفاء العصر العباسي الأول، بيد أن الخلفاء، وخاصة الرشيد كانوا شديدي التزمت في أمر الدين، والخليفة الأمين(أبن الرشيد)كان أشد من أبيه، ولكن مع خلافة المأمون الذي كان ميالاً إلى العلم والفلسفة ومعاشرة العلماء والأدباء والمثقفين، ومحباً للمناقشة، جاهر بآراء المعتزلة ونشر خطاباً إلى قائد شرطته، فيه إشارة إلى حق الخليفة في الاجتهاد وإقامة الدين وينطوي على حمل الناس على الطاعة في مسألة خلق القرآن ومن بعده سار المعتصم والواثق عل خطاه وإن بدرجة أقل من التشدد، ذلك أن المأمون نفسه كان مقتنعاً بالفكر ألمعتزلي.

وهنا بالذات أرتكب المعتزلة خطأهم الفادح، وكحركة ثورية تخلت عن النضال الفكري والتجأت إلى قوة السلطة لإثبات أمور عقائدية، أو لفرضه بالقوة، فتصدوا لخصومهم بسلطان الدولة، مع أنهم كانوا متفوقين في المناظرات والمناقشات وإقامة الحجة، ولكن أغراء سلطان الدولة قادهم إلى الإسراف في استخدام سلطان الدولة والتمادي فيه إلى حد التصدي العنيف لحركة الرفض التي بدأت تتشكل تدريجياً. ومع عهد المتوكل 846 / 861 – H 247/232 ، بدء دور المعتزلة بالانحدار والسقوط، إذ تركوا العمل الجماهيري للقوى المحافظة التي كان يسيراً عليها أن تستفز عواطف الجماهير ومخاوفها من التشكيك والتخلي أو التراجع عن رباط الدين، فتولت قيادتها في المعارضة التي وجدت لها قائداً صلباً(أحمد بن حنبل)، ففقدوا القدرة على المبادرة بسبب التطرف

(تكفير أهل السنة)، والتخلي عن العمل وسط الجماهير، حيث دعاهم العمل من قمة السلطة (أستمر الزعيم ألمعتزلي أبو داؤود في منصب الوزارة لمدة 22 عاماً) إلى مخاطبة الشعب بصفة تسلطية ودعوا إلى قمع الآراء المخالفة لهم وهم الذين كانوا دعاة حرية الفكر والرأي. فتحت هذه الشعارات الجذابة كانوا قد كسبوا شعبيتهم والتأييد الواسع النطاق على عكس ما ظهروا عليه في أواخر عهدهم بالحكم. وأخيراً أعلن الخليفة المتوكل في عام 237 H، إنهاء العمل بمبادئ المعتزلة، أي بعد 39 عاماً من المكوث في السلطة هي دون شك تجربة سياسية وثقافية عميقة تستحق الاهتمام.

وإذا شئنا أن نقيم تحليلاً سريعاً للأسباب الجوهرية الرئيسية لتراجع دور المعتزلة كحركة تاريخية، فإننا سنلاحظ أن بروزها كان بسبب موقفها الثوري المعبر عن أراء الجماهير في الصراعات التي دارت على السلطة في القرن الأول الهجري، وأتخذ المعتزلة موقفاً متميزاً عبر عن المبدأية العالية من جهة، وأبعاد الجماهير عن صراعات سوف لن تجني منها سوى المزيد من التخلف والدمار. بيد أن المعتزلة لم يستطيعوا أن يواصلوا هذا الدور القيادي في أوساط الجماهير، فلم يعد بوسعهم تقديم المزيد من المواقف والآراء المتميزة، وكانت الخلافة في مرحلة انحدار، فلم يتمكنوا من تقديم برامج من شأنها إنهاض الأوضاع وإصلاح مؤسسة الخلافة، ففقدوا بريقهم والالتفاف الشعبي من حولهم، ثم أنهم بالغوا في الخوض في قضايا الفقه الديني، فيما كان الأجدر والأنفع الاعتناء بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ومن خلالها أبقاء الروابط قوية مع الجماهير.

وقد ساهمت عناصر أخرى في هذه العملية، منها عدم تبلور الوضع الاجتماعي وبروز التشكيلات بصورة واضحة من جهة، وعمق العلاقات

الإقطاعية وقوة نفوذ الأرستقراطية القبلية بتحالفها مع التيار المحافظ، شكلت جبهة قوية خشي منها الخلفاء العباسيون أن تؤدي بهم إلى مصير الأمويين، كما أن كثرة الانشقاقات تدل على اهتزاز الوضع القيادي للحركة واشتداد التيارات الانتهازية.

7 - مرحلة الضعف والتلاشي

كان المتوكل قد أعلن عام H 237 إنهاء العمل بالمذهب ألمعتزلي وكان ذلك يمكن أن يعيد المعتزلة إلى صفوف الجماهير التي غادروها، فالمعتزلة ارتكبوا خطأً قاتلاً بخروجهم من خندقهم الذي كانوا يتمترسون فيه، ثم أنهم خالفوا مبادئهم وهم الذين اشتهروا باحترامهم لحرية الإنسان وخياراته والعقل البشري ومنجزات الفكر الإنسانين هذا من جهة، ومن جهة أخرى أظهروا بأنهم لم يقدروا مدى تغلغل الرجعية في صفوف الجماهير، وأنهم بامتحان الناس في مسألة خلق القرى أثاروا روح التعصب ومنحوا القوى المحافظة الفرصة لقيادة الناس، وأخيراً في بروز الحركات الانشقاقية العديدة من بين صفوفهم المتداعية.

بيد أن حملة النقد والانشقاقات التي سادت صفوفهم أبرزت حركة، أدركت ربما أن شيئاً من الشطط والمغالاة كان السبب في تقليص وإنهاء نفوذهم بين الناس، ففي تلك المرحلة H 320، تحرك أبو الحسن الشعري في محاولة لاستعادة بعض النفوذ المفقود للمعتزلة من خلال تصحيح ما أعتبره مغالاة. والأشعري كان معتزلياً مخلصاً، وكان رجلاً ذو بصيرة نافذة وعقل راجح، فأعلن انفصاله عن المعتزلة وأتخذ طريقاً وسطا بين مذاهب المعتزلة، وهو الذي طور علم الكلام الذي كان المعتزلة قد أرسوا أصوله، وغايتهم أن يستخدموا العقل في الدفاع عما جاء به النقل(القرآن)، وفكر المعتزلة كان يقول: " أن

لإنسان يخلق أفعاله ويوجهها كما يشاء، ولكن القدرة على العقل من اللـه. جاء الأشاعرة وقالوا، أن الفعل من اللـه والحادثة التي يتم بها الفعل منه تعالى أيضاً والإنسان له الرادة والتوجيه ". [40]

وتوالت المواقف التي تنم عن دفاع مرتبك وسط فوضى الانشقاقات وانحسار النفوذ وتراجع المد الجماهيري من حولهم ونشاط القوى المحافظة المدعومة من السلطات، وأخيراً عندما تسلط البويهيون بالقوة على مركز الخلافة، قام المعتزلة ربما بآخر مناورة سياسية مهمة على صعيد السلطة، وذلك بتحالفهم مع البويهيين الذين كان يهمهم التعاون مع فصائل من أهل العدل والتوحيد(السنة)، وهكذا وبعد نزاع فكري وصراع سياسي استغرق أكثر من 200 عام، أقام المعتزلة تحالفهم مع البويهيين(وهم شيعة زيدية)، الذين كانوا بحاجة إلى طرف يتمتع بالكفاءة الفكرية والعقلية، ولكن ذلك أفقد المعتزلة مصداقيتهم الفكرية والسياسية من جهة وطرحهم كطرف انتهازي متهافت خسر قيادة الجماهير والسلطة معاً، على أن دورهم السياسي والفكري لم يتوقف عن الانحسار حتى تلاشى نهائياً بعد عام H 500 ومال ما تبقى من المعتزلة إلى المذهب الزيدي الذي يحمل الكثير من أفكار المعتزلة أكثر مما يحمل من أفكار الفرق الشيعية.

8 - هوامش البحث

1. زهدي حسن جار الـلـه: المعتزلة، ص 16 ، القاهرة / 1974
2. أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، مجلد 1 ص24، بيروت
3. أبو حامد محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 25، بغداد/1984
4. عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحريات، ص 164 ، بيروت/9721
5. جار الـلـه: نفس المصدر، ص 16- 18
6. الدهرية: اتجاه شاع في العصر العباسي متـأثراً بالفلـسفة اليونانيـة، لا يـؤمن بالعقيـدة الدينيـة رد عليهم المعتزلة.
7. عمارة: نفس المصدر، ص 46
8. جار الـلـه: نفس المصدر، ص 91
9. جار الـلـه: نفس المصدر، ص 98
10. جار الـلـه: نفس المصدر، ص 112
11. جار الـلـه: نفس المصدر، ص11
12. عمارة: نفس المصدر، ص 9
13. جار الـلـه: نفس المصدر، ص 63
14. عمارة: نفس المصدر ص 23
15. جار الـلـه: نفس المصدر ص 77-81
16. عمارة: نفس المصدر، ص 64
17. جار الـلـه: نفس المصدر، ص 52
18. عمارة: نفس المصدر، ص 65
19. عمارة: نفس المصدر، ص 67
20. جار الـلـه: نفس المصدر، ص 56
21. جار الـلـه: نفس المصدر، ص 247
22. عمارة: نفس المصدر، ص 176
23. عمارة: نفس المصدر، ص 71
24. عمارة، د. محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، ج3 ، بيروت / 1977

25. عمارة: المعتزلة ومشكلة الحريات، ص71

26. عمارة: نفس المصدر، ص 191 - 193

27. عمارة: نفس المصدر، ص 192

28. د. عمارة الإسلام وفلسفة الحكم ، نفس المصدر ص 9

29. د. عمارة: نفس المصدر، ص 9 – 13

30. د. عمارة: نفس المصدر، ص 18- 20

31. الريس، د. محمد ضياء الدين: النظريات السياسية الإسلامية ، ص70 القاهرة/1960

32. الفوضوية تيار أنشق عن الاشتراكية الماركسية قاده باكونين، أحرزت في مرحلة معينة شعبية واسعة، اعتبرت الدولة والكنيسة هم أشد أعداء الطبقة العاملة. نشط الفوضويون بصفة خاصة في فرنسا وأسبانيا. الباحث

33. عمارة: المعتزلة ومشكلة الحريات، ص73 -75

34. د. عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، ص126-128

35. جاراللـه: نفس المصدر، ص 48

36. جاراللـه : نفس المصدر، ص 32

37: Rathmann, L : Geschichte der Araber , Teil 1 , S.140 , Leipzig 1971

38. كاهن، كلود: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص104-112 بيروت / 1972

39. جار اللـه: نفس المصدر ، ص 262

9 ـ مصادر البحث

1. أبو حامد محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، بغداد/1984

2. أبي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، مجلد 1، بيروت / بلا تاريخ

3. جار الـلـه، زهدي حسن: المعتزلة، القاهرة/1974

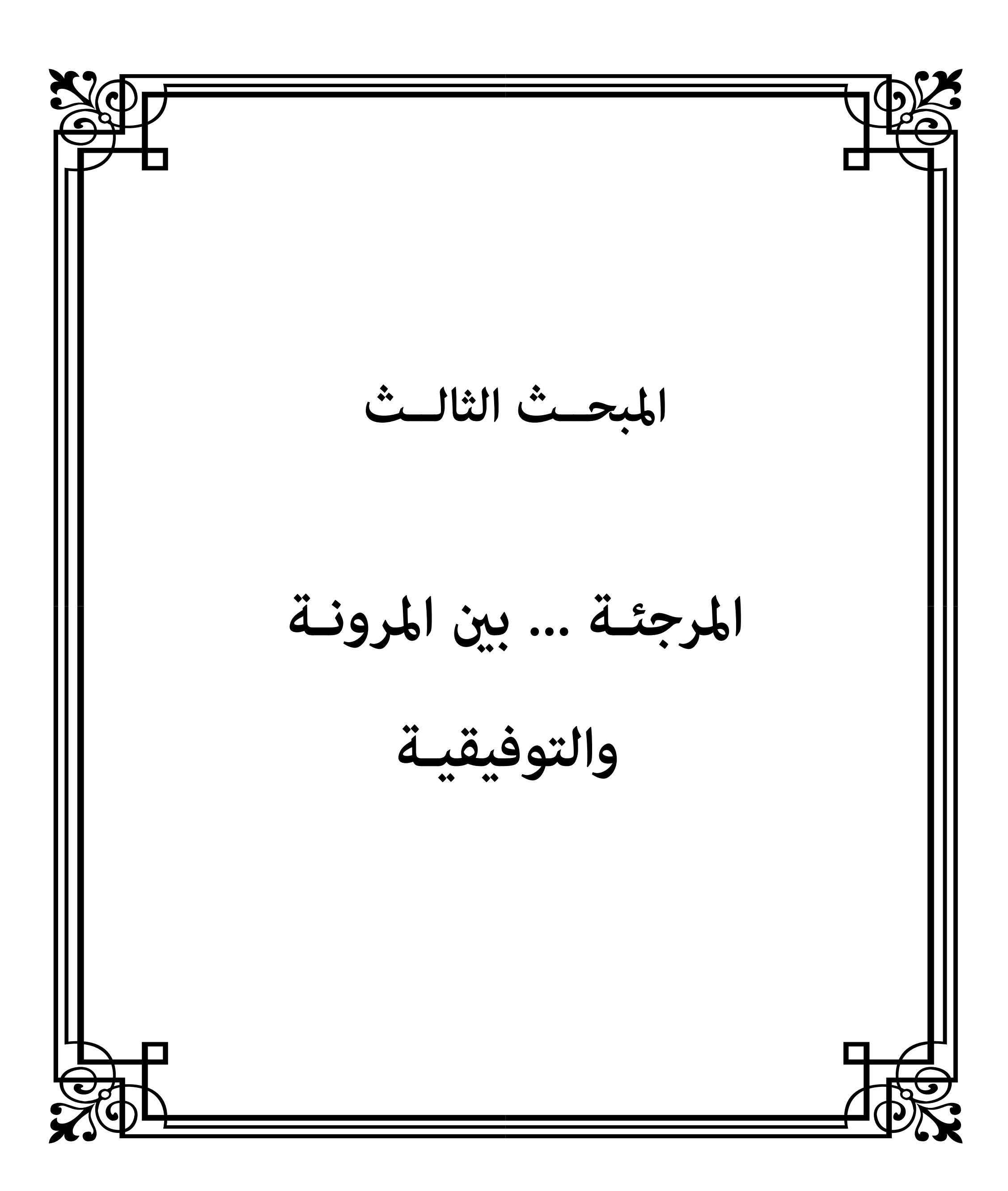
4. الريس، د. محمد ضياء: النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة/1960

5. عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحريات، بيروت/1972

6. عمارة، د. محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، جزء 3، بيروت/ 1977

7. كاهن، كلود: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، بيروت/1972

8. Rathmann; L : Geschichte der Araber , Teil 1, Leipzig 1971



المبحــث الثالــث

المرجئـة ... بين المرونـة والتوفيقيـة

مقدمة

تتواصل الحاجة إلى دراسة الفكر السياسي العربي الإسلامي، وأعمال أهم المفكرين الرواد، وبالضرورة الحركات السياسية التي انبثقت عن تلك الأفكار والتيارات السياسية، ومثلت في زمنها، أدوات العمل السياسي، كما عكست بنفس الوقت المشكلات الاجتماعية والفكرية التي كانت رائجة في تلك العهود.

وبتقديرنا أن اشتداد حركة البحث العلمي في أقطارنا العربية تحتم تلك الحاجة، تعززها أتساع حركة الثقافة، والضرورة التي تطرح نفسها في البحث عن جذور الفكر السياسي العربي الإسلامي، من الأجيال الجديدة من الشباب تبدى تعطشاً إلى التفتيش عن تلك الينابيع ودراستها ومعرفة أبعادها، والأساليب التي تصدت بها لحل المعضلات والأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وقد مثلت:

* **الموضوعات السياسية واحتلت مسألة الإمامة والخلافة والإمارة وفروعها :** البيعة، الشورى، أهل الحل والعقد، الاستخلاف، أداء الأمانات، المسؤولية، العمل، ومؤسسة الدولة والوزارة، والحكم المركزي واللامركزي، أبرز محاورها.

* **والتوجهات الاقتصادية / الاجتماعية وفروعها :** الدعوة إلى العمران (التنمية)، وقضايا الأرض (ملكية وأستثماراً) والخراج، فروع الدراسات الاقتصادية، العدل والمساواة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والطاعة، ونزع العصبية والولاء للجماعة، والتعاون. وغيرها.

وفي الحياة السياسية والثقافية، نتناول التاريخ السياسي العربي (في العصر القديم والوسيط) ومفرداته، فيحلو لبعضنا إطلاق النعوت والأوصاف على هذه الحركة أو تلك، كالخوارج بأعتبارها حركة متطرفة، والمعتزلة كحركة يسار ديمقراطي، أو حركة المرجئة التي كان هناك من يصفها بالحركة التوفيقية (Compromise) التي تعوزها الروح الثورية والوضوح، أو الحلول الجذرية، لكن مع نضج الحركة الوطنية والقومية العربية، بسبب لهيب تجاربها، وأتساع حركة الثقافة والتعليم في البلاد العربية كما أسلفنا، كان له الأثر الفعال في تجددت الرؤية إلى تلك الحركات ودراستها دراسة موضوعية علمية، تأسيساً لنهضة فكرية واسعة النطاق. فالتطرف الذي ينغلق على الرأي الآخر، كان دائماً وأبداً العامل الذي يقود أفضل الحركات إخلاصاً للعقائد والشعب في التاريخ إلى النهاية المحتومة، سواء في بلادنا العربية / الإسلامية أو حتى على صعيد التجارب العالمية.

وقد حاولنا أن نتناول بعض من تلك الموضوعات الرئيسية في الفكر السياسي العربي الإسلامي، فتناولنا فكر: الماوردي وأبن خلدون وأبن تيمية، والحركات كالمعتزلة والزنج والقرامطة، واليوم نتقدم ببحثنا هذا عن المرجئة، نأمل أن يجد مكانه بين البحوث عن هذه الحركة.

ولكن لابد لنا بادئ ذي بدء من أن نذكر وبدرجة مهمة، أن القاموس السياسي لكل عصر، كما له مفرداته ومصطلحاته، له أيضاً خصائصه، وينبغي لأن لا يغفل عن ذهن القارئ إنما نحن نتحدث عن حقب تعود إلى حوالي أربعة عشر قرناً خلت، أو ما يزيد، والموقف الاجتماعي لم يكن بطبيعة الحال بدرجة الوضوح والتبلور الحالية، وكذلك الأوضاع الاقتصادية.

ومن البديهي والأمر على هذا النحو، أن يكون الدين ومصدريه الرئيسيين (الكتاب والسنة) مصدراً ومرجعاً لدراسات وانبثاق أراء، ولذلك نلاحظ وهو أمر يؤكده كافة العلماء في التاريخ والسياسة، أن القرآن والسنة مثلا لأمد طويل جداً المرجع الوحيد في البحوث السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولذلك كان **من البديهي أيضاً أن يلجأ للدين كل مطالب بالقيادة والرئاسة والخلافة، ناهيك عن الإمامة.** وهو أمر لجأ إليه القرامطة والزنج رغم أن الحركتان كانتا ثورتان يغلب عليهما الطابع السياسي / الاجتماعي.

ومن البديهي أن تكون الإمارة، الإمامة، الخلافة، نقطة صراع في المشهد السياسي العربي / الإسلامي، ولا سيما بفعل تأثيرات أهمية العوامل القبلية، كعامل رئيسي، وقد استمرت قضية الإمامة والإمارة بوصفها مسألة ساخنة في الحياة السياسية الإسلامية، بل يذهب العلامة الشهرستاني إلى القول " ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة في كل زمان ".[1]

وتواصلت الأراء في انبثاق سلطة الإمامة، فهناك من قال أن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار(البيعة) والثاني من قال : أن الإمامة تثبت بالنص والتعين(الاستخلاف ـ ولاية العهد).[2]

وفي خضم هـذه الآراء الكثـيرة، والتعـديلات عليهـا، نلاحـظ أن المرجئـة كـانوا أقـل تلـك التيارات اهتماماً بأسم الأمـير أو الخليفـة أو الإمـام، إذ اعتـبروا أن الأمـر الجـوهري هـو العمـل بالشريعة، وليس التعلق بأهدابها ! وهو موقف يمثل توجهاً ديمقراطياً،

مدخل:

يحق لنا الاعتبار، أن واحدة من أهم النتائج التي تمخضت عنها الثورة الإسلامية الـشاملة على مختلف الأصعدة، وهو ما نحن بصدد دراسته، انبثاق الحركات والأحزاب السياسية التـي لم تكن تطرح نفسها في ميدان العمل السياسي بهذه القوة لولا توفر المعطيـات والظـروف اللازمـة والشروط الموضوعية لقيامها.

ويقودنـا التحليـل العلمـي بـادئ ذي بـدء، إلى حقيقـة موضـوعية هامـة هـي، أن الحركات والأحزاب إنما هي ضرورات تقررها التطـورات الاجتماعيـة / الطبقيـة، إضـافة إلى مـؤشرات أخـرى أبرزهـا، درجـة ومـستوى الـوعي الـسياسي / الثقـافي، وطبيعـة المرحلـة والأحداث التاريخية. وتفرز عموم إرهاصات هذه المعطيات، الحركات والأحزاب الـسياسية. وبحسب هذه التوترات والتبلورات السياسية / الاجتماعية وتنـاقض المـصالح الاجتماعيـة / الطبقية وتفجرها، تكتسب الحركات السياسية والأحزاب طابعهـا الحـاد والعنيـف، ويكـون الالتهاب هو صفة الحيـاة الـسياسية. وقـد يـنجم عـن ذلـك أيـضاً حركـات سياسـية تتخـذ

مواقف وسط بين الفئات المتناحرة، وعلى هذا الأساس تكتسب الدراسات حول طبيعة ومحتوى هذه الحركات دلالات مهمة وطابعاً شيقاً.

ومثل هذه المعطيات بدأت تتوفر في الحياة السياسية العربية على اثر المنجـزات الهائلـة التي حققتها الثورة الإسلامية، وفي مقدمتها : الدولة التي تم تأسيسها في المدينة (يثرب) التي مـا برحت ترسخ من وجودها وتوسع من دائرة تأثيراتها ونفوذها وسيطرتها والتـي تكللـت في عهـد الرسول(ﷺ) بالسيطرة الشاملة على شبه الجزيرة العربية بأسرها، وبـدأت تتطلـع إلى الأمـصار العربية لتحريرها من القوى الأجنبية(الـروم ـ الفـرس)، الأمـر الـذي تحقـق فعـلاً خـلال بـضعة سنوات، ففي أواسط العقد الثاني من عمر الدولة العربية الإسلامية وهيمنتها على رقعة شاسـعة تمتد من أواسط آسيا حتى سواحل المحيط الأطلسي.

إن تحولات شاملة وعـلى هـذه الدرجـة مـن الأتـساع، كـان لا بـد أن تكـون لـه نتائجـه وأصداؤه في كافة المجالات في الحياة الجديـدة. فقـد تـوفرت مناصـب سياسـية رفيعـة سـواء في عاصمة الخلافة أو في الولايات التي يتمتع معظمها بالثراء والرخاء الذي لم يكن معروفـاً لهـم في ولايات مثل : العراق / فارس / الشام / مصر وغيرها، كما توفرت أمتيازات اقتصادية غير محددة تمثلت بأكتساب أراضي زراعية خصبة تدر غلال وأرباح وفيرة، وفعاليات اقتـصادية في مقـدمتها، والتي اتسعت على نحو غير معهـود. والنفـوذ الاجتماعـي الـذي أفـرز فئـات جديـدة. وبـدا أن التنافس على إحراز النفوذ السياسي والاقتصادي والاجتماعي قد غدا محموماً، وراح يفـرز ويعـبر عن أدواته وصوره وتعبيراته على مختلف الأصعدة.

وإذا كانت شخصية الرسول محمد(ﷺ)، النبي القائد مؤسس الدولة وطبيعة المرحلة الجهادية قد أجلت اندلاع التناقضات السياسية / الاجتماعية، إلا أن تلك التناقضات طفت على السطح فور رحيل الرسول(ﷺ) في حركات ارتدادية تحمل جميعها طابعاً سياسياً واجتماعياً، بعضها كان ارتدادا يهدف إلى استعادة هيمنة الأرستقراطية القبلية. وبعض تلك الحركات كانت تريد التملص من الالتزامات والإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية التي جاء بها الإسلام من خلال التخلي عن تلك الالتزامات مثل: الزكاة وسائر الالتزامات المالية الأخرى(إلغاء أو تقليصاً). وبعض آخر طرح النبوة بقصد تحقيق الهيمنة السياسية (مسيلمة الكذاب).

بيد أن هذه الحركات الارتدادية واجهت الفشل بسبب حتمية التطور التاريخي الذي جاء به الإسلام والذي طور نظاماً سياسياً بدائياً قائماً على قيادات قبلية أرستقراطية إلى دولة مركزية قوية يشع نفوذها إلى خارج شبه الجزيرة، وتحول القبائل العربية من الولاءات القبلية / الأسرية إلى الولاء للدولة والعقيدة في نظام ثوري حديث يعد لمستقبل باهر للأمة بأسرها. فلم يكن صعباً تلمس هذه الأبعاد لدى الغالبية العظمى من الجماهير العربية ولدى القيادات الإسلامية التي واجهت بقيادة الخليفة الراشدي الأول حركة الارتداد بالحزم والقوة المطلوبين.

وطرحت المهمة الأساسي الثانية نفسها باستكمال استراتيجية الثورة الإسلامية لتحرير الأمصار العربية، وتوسيع النظام العربي الإسلامي الجديد، وهو ما تم تحقيقه فعلاً في عهد الخليفة ألراشدي الثاني عمر بن الخطاب. وما كاد عهد الخليفة ألراشدي الثالث قد حل، إلا وكانت الثمار الشهية الوفيرة

للأوضاع الجديدة قد أينعت وحان قطافها، فالمناصب القيادية قد ازدادت وهي على درجة من الدعة والرخاء، وكذا المصالح الاقتصادية من أراضي وأملاك، ومن كان إلى قبل سنوات قليلة في فقر مدقع، تحول إلى ثراء واسع، ومن كان أجيراً مهملاً في مجتمع أرستقراطية قريش ومكة، قد أصبح شخصية سياسية/ اجتماعية نافذة، فكان والحال كذلك من التنافس والتناقض، أن يذر الخلاف، بل والصراع (بدرجاته) قرنه بين القيادات والزعامات الإسلامية، وهكذا فإن سحب تناقضات بدأت تتجمع وتتكاثف، ونزاعات سوف تتطور إلى صراعات، وستكون في بعض المراحل دموية بسبب احتدام التناقضات وتفجرها حول أكثر الموضوعات حساسية وحيوية، ألا وهي موضوعة الخلافة وانتقال السلطة الشرعية الدستورية.

وبسبب خلو الشريعة من نصوص حول انتقال السلطة، وقد تعرضنا لذلك بصورة تفصيلية في الفصل الأول، فإن النزاعات السياسية كانت تعبر عن مواقف اجتماعية/ سياسية، اشتدت واكتسبت طابعاً حاسماً في الأحداث التي أطلق عليها (الفتنة الكبرى) والتي كانت تنطوي على إشكالات دستورية وقانونية جنائية، قادت إلى تباين في وجهات النظر حيال تلك الأزمة.

ودون ريب فإن وجهات النظر تلك كانت في أعماقها تعبر عن تطلعات اجتماعية، فانبثقت مواقف تطورت إلى اتجاهات ثم مضت تتبلور في أحزاب وحركات، سنحرص على إبرازها ونتوقف عندها شرحاً وتحليلاً، تلك التي كانت بدايتها قد تكونت بفعل أحداث الفتنة الكبرى :

أولاً : المعارضة الشامية / المصرية : والتي قادهـا معاويـة بـن أبي سـفيان حـاكم الـشام متحالفاً مع عمرو بن العاص حاكم مصر، بامتناعها عن مبايعة الخليفة الراشدي الرابع علي بـن أبي طالب وهي تستند في مواقفها إلى خلفية شرعية، واستغلت إشكالية قانونية / دستورية حول مقتل الخليفة الراشدي الثالث، ولكنها في الواقع كانت تمثل تطلعات الطبقات والفئات الجديدة الطامعة بالحكم وبالمكتسبات الاقتصادية والاجتماعية.

ثانياً : المعارضة المكية : وهي التي قادها اثنان من أبرز الصحابة، بل ممـن كـانوا حتـى الأمس القريب في معسكر الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، وهما الزبير بن العوام وطلحـة بـن عبيد الـلـه وهما مـن أقـدم الزعامـات الإسـلامية والعـشرة المبـشرة بالجنـة مـن الرسـول(ﷺ) وأعضاء مجلس الـشورى الـستة وتـساندهما في مـوقفهما الـسيدة عائـشة زوج الرسـول(ﷺ). وتستند هذه المعارضة في خلفية موقفهـا أيـضاً عـلى الإشـكالية الدسـتورية / القانونيـة، ومقتـل الخليفة عثمان بن عفان، ولكنها في الواقع كانت تعبر عن طموحات أرستقراطية.

ثالثاً : ومن البديهي أن يفرز الموقف بين القوى التي تمثـل طموحـات الفئـات الجديـدة (معسكر المعارضة الشامية / المصرية)، وبين الأرستقراطية التي مثلتهـا المعارضـة المكيـة (الـزبير وطلحة)، قوى غير واضحة المعـالم، لم يكـن بوسـعها أن تتبـين طريقـاً بـين العقائديـة / الـشرعية التي مثلها معسكر الخليفة الراشـدي عـلي بـن أبي طالـب ومعارضـيه، فأتخـذت موقفـاً سـلبياً حيـال الأطـراف متمـسكين بأحاديـث تعـبر عـن رؤيـة مبكـرة تتنبـأ بالتناقـضات والـصراعات المقبلة، كـان الرسـول(ﷺ) قـد توقـع حـدوثها، ومـن تلـك الأحاديـث أكـثر تعبـيراً(سياسـياً) "

ستكون فتنة، القاعد فيها خير من الماشي، والماشي خير من الساعي إليها، إلا إذا نزلت أو وقعت، فمن كان له أبل فليلحق بأبله، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه" حديث).

وقد أتخذ هذا الموقف الكثير من القيادات الإسلامية أبرزهم سعد بن أبي وقاص، وهو أحد أعضاء مجلس الشورى. **وقد عبر أحد أبرز السياسيين العرب(المغيرة بن شعبة) عن هذا الموقف بقوله للخليفة علي بن أبي طالب " إني والله يا أمير المؤمنين ما رأيت عثمان مصيباً ولا قتله صواباً، وإنها ظلمة ستتلوها ظلمات، فأريد يا أمير المؤمنين ـ إن أذنت لي ـ أن أضع سيفي وأنام في بيتي حتى تنجلي الظلمة ويطلع قمرها، فنرى مبصرين ونقفوا آثار المهتدين ونتقي سبيل الجائرين".** [3]

بيد أن تداعيات الموقف المتنافرة، أفرزت مواقف جديدة اتخذت شعارات جديدة وواجهات سياسية، كانت الموضوعات السياسية وتفرعاتها، وأبرزها كانت: الخلافة / الإمامة وشروطها وأساليب انتقالها، ثم أبعاد تطبيق الحدود، والمقصود هنا بالحدود ذات المعنى السياسي، فما هي الكبائر..؟ وما هو الموقف من مرتكب الكبائر، ثم الموقف من أحداث سياسية رئيسية لها علاقة مباشرة بشرعية النظام السياسي مثل الموقف من مؤتمر سقيفة بني ساعدة، ثم الموقف من الفتنة الكبرى وأحداثه الجسيمة، القانونية والدستورية، ثم الموقف من الصراعات السياسية الدموية، وأخيراً وليس آخراً، الموقف من معطيات حديثة أفرزت نفسها على مسرح العلاقات الاجتماعية/ السياسية / الثقافية، منها على سبيل المثال لا الحصر، الموقف من الفلسفة(العقل)، وتلك مسألة قادت إلى جملة مسائل بالغة الأهمية والخطورة في آن واحد:

* مثل مسألة خلق القرآن،

* أو الموقف السياسي والاقتصادي والثقافي،

* الموالي ودورهم في الحياة السياسية العربية الإسلامية،

* الموقف من فئات مسحوقة كانت تهدف بهذه الصورة أو تلك المطالبة بحقوقها الاجتماعية تحسين شروط معيشتها، فاتخذت انتفاضتها شعارات وواجهات دينية، وكان ذلك ضرورياً بحكم ضرورات العمل السياسي وقاموس مفردات العمل السياسي لتلك المرحلة التي لا بد أن يكون الدين واجهته الأساسية.

وإذا كانت الحركات والأحزاب التي أفرزتها هذه الإرهاصات والأحداث كثيرة على مدى عمر الدول العربية الكبيرة منها والصغيرة، فإننا سوف نقتصر على أربعة منها، تمثل كل واحدة منها اتجاها مهماً، وهذه الأحزاب هي: المرجئة والمعتزلة، بالإضافة إلى القرامطة والزنج كحركات.

كان المدخل والمقدمة الذي استهلينا بها هذا المبحث ضرورة لطرح المقدمات السياسية والنظرية، وإلقاء الأضواء على المسرح السياسي في مرحلة حساسة من التاريخ السياسي العربي الإسلامي، وهي المرحلة التي أفرزت أولى الحركات السياسية، ومن ثم، وفي مزيد من التبلور واشتداد وضوح الموقف السياسي للأحزاب، ومنها حركة المرجئة موضوعة بحثنا هذا التي نعدها من أقدم الأحزاب السياسية العربية الإسلامية.

فالمرجئة حركة فكرية / سياسية، أنبثقت أساساً كموقف يتخذ موقفاً يتسم بالأعتدال وتجنب التطرف، بين الأطراف المتطرفة في نزاع هو سياسي

الطابع بالدرجة الأولى، يتمثل بالخلاف حول الخلافة وأحقيتها، وهو موقف تطور لاحقاً إلى ما عرف بالتاريخ السياسي للخلافة الإسلامية بالفتنة. أي الخلاف حول: ذيول اغتيال الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان، وما نجم عنه من صراع سياسي حول تبوء الخلافة، والصراعات السياسية/ العسكرية التي اكتنفتها، وهو موقف كان له اتجاهات متعددة.

وأستهل المرتجئة بتعميم نظرية أن الخلاف بين المتنازعين على أمر الخلافة هم في رحاب الله، والله سيحكم بينهم، كما سيقضي في شؤون الدنيا وما هي أكبر منها أو أدنى.

ومن تلك الاتجاهات التي أكتفت باتخاذ موقف شخصي من القيادات الإسلامية باعتزال الأمر، وعدم اتخاذ موقف حاسم، كسعد بن أبي وقاص عضو مجلس شورى الخلافة، وأحد كبار الصحابة، والمغيرة بن شعبة، وسواهما وهناك من بلور موقفه المؤيد أو الرافض، المتمثل بموقف حركات :

* معسكر الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب .

* الخوارج (فيما بعد) الخارجين على الخليفة الراشدي الرابع، فالخوارج كانوا يعتقدون أن مرتكب الكبيرة كافر مخلَّد في النار، وتكفر وكل من قبل بالتحكيم بين الخليفة علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان.

* معسكر معاوية بن أبي سفيان حاكم ولاية الشام، الذي أسس لاحقاً وبعد نهاية الدولة الراشدية الخلافة الأموية في دمشق بعد اغتيال الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب.

* حركة المعتزلة التي كان لها نظرة أكثر شمولية في الشؤون السياسية.

* حركة المرجئة موضوعة بحثنا.

وعلى الرغم من أن لا يمكن تحديد تاريخ دقيق لنشوء حركة المرجئة، إلا أن الرأي الأقرب إلى الصواب في نشأة المرجئة أنها نشأت بعد ظهور الخوارج والمعتزلة في خضم التيارات التي شغلت العالم العربي والإسلامي، أي في المرحلة بين خلافة الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب / ومطلع الخلافة الأموية.

تلك هي التيارات الرئيسية الفكرية / السياسية التي انبثقت في تلك الحقبة، ولكن لابد من التذكير أن لكل من هذه الحركات فروع عنها وتكتلات تقترب منها في الرأي، وتيارات جانبية، وأراء مؤيدة وأخرى مناهضة.

وكان موقف المرجئة مخالفاً لرأي الخوارج في مرتكب الكبيرة، فقالوا بأن لا يمكن الحكم بالكفر على كل من آمن بوحدانية الله، ذلك أن الحكم عليه إلى الله تعالى وحده له أن يغفر وله دون ذلك، يوم القيامة، مهما كانت الذنوب التي اقترفها.

والمرجئة بذلك يفسرون ما ورد في القرآن : (وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ {106/9}) التوبة: ١٠٦. ويستندون أيضاً إلى السنة النبوية الشريفة، في حادثة الثلاثة المتخلفين الذين قعدوا عن غزوة تبوك في جملة من قعد كسلاً وميلاً إلى الدعة والحفظ وطيب الثمار والظلال، لا شكاً ولا نفاقاً، والذين أرجأ الرسول أمرهم وتبوتهم إلى الله.

شكل هذا التفسير قاعدة الموقف السياسي للمرجئة بعدم جواز تكفير أي إنسان طالما هو على الإسلام ويؤدي الشهادتين، أما المعاصي وما ينجم عنها فهي حكم الله سبحانه يوم القيامة، أن يغفر أو لا يغفر، الفصل في هذا الله سبحانه. لذلك صاغوا القاعدة التالية: **لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة.**

بيد أن المرجئة بتياراتها المختلفة تتفق على موضوعات جوهرية منها: تعريف الإيمان بأنه التصديق أو المعرفة أو التسليم بالقلب أو الإقرار. وأن الأعمال ليس داخلاً فى حقيقة الإيمان، ولا هو جزء منه، مع أنهم لا يغفلون منزلة العمل من الإيمان تماماً، ورأى بعض المرجئة كالجهميون (جهم بن صفوان) وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأن التصديق بالشيء والجزم به لا يدخله زيادة ولا نقصان.وأن أصحاب المعاصى مؤمنون كاملوا الإيمان بكمال تصديقهم وأنهم حتماً لا يدخلون النار في الآخرة.

ولهم اعتقادات أخرى: كالقول بأن الإنسان يخلق فعله، وأن الله لا يرى في الآخرة، وقد تأثروا في هذه الآراء بالمعتزلة، وكذا رأيهم في أن الإمامة ليست واجبة، أو أي مسلم صالح أو من أي جنس كان وإن كان غير قرشي يمكن أن يتولاها، وقد تأثروا بهذا الرأي من الخوارج الذين كانوا ينادون به.[(4)]

ولا بد لنا ابتداء، التأكيد، أن الكثير من المؤرخين يسمون المرجئة " فرقة " فرقة المرجئة، وهذه صفة تعبر عن التكتل المذهبي الديني أكثر مما السياسي، بيد أننا نعتبر المرجئة، حزباً سياسياً يستخدم الشعارات والواجهات الدينية وكذلك

المفردات الدينية/ السياسية بوصفها القاموس السياسي الوحيد السائد في ذلك العصر وأداة تعبئة للجماهير.

وإذا كان الكثير من الصحابة والقيادات الإسلامية قد تعذر عليها اتخاذ الموقف الواضح كما أسلفنا، بسبب التشابك الشديد بين العناصر الشرعية القانونية، والدستورية والأخلاقية التي اكتنفت أحداث الفتنة، فهو موقف كان يوحي بالأرجاء، أي إرجاء اتخاذ القرار الحاسم بحقها إلى يوم الدين. وهذا الموقف الذي أتخذه الكثيرون عفوياً، تبلور تدريجياً إلى موقف سياسي ناضج، ولكن موقف الإرجاء هذا كان سياسياً منذ البدء وإن لم تتبلور بصفة حزب سياسي، ويكتسب مضامين أيديولوجية كما سنرى لاحقاً.[5]

والفكرة البسيطة للأرجاء تطورت بتطور المواقف السياسية واكتسابها طابع الحدة والتطرف، فالمرجئة الذين عرفناهم كحزب سياسي ظهروا في العقود الأخيرة من القرن الهجري الأول، وربما قبل ظهور المعتزلة بفترة بسيطة، وقد تطور موقفهم السياسي والنظري كرد فعل على تطرف الخوارج.

والخوارج، فرقة غادرت معسكر الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب احتجاجاً على قبوله التحكيم أولاً، ومن ثم طوروا هم أيضا مواقفهم السياسية والنظرية، ولكنهم مثلوا على الدوام الطرف الأكثر غلواً. ومن جملة ما تطرفوا فيه بصفة خاصة، أنهم كانوا يكفرون بسهولة ويدعون أن مرتكب الكبائر ليس بمؤمن، وأنهم بذلك أجازوا قتل خصومهم، بل وتعدوا ذلك إلى عوائلهم من النساء والأطفال.

وفي حمى هذا التطرف كان بديهياً أن يبرز طرف آخر يدعو إلى العقلانية، فكان المرجئـة هم الحزب الأكثر مرشحاً لهذه المهمة. فالمرجئة أساساً طرحـوا عكـس أراء الخـوارج وقـالوا " إن الإيمان هو المعرفة باللـه والخضوع له والمحبة بالقلب، وما سوى ذلـك مـن الطاعـة لـيس مـن الإيمان، ولا يضر تركها حقيقة الإيمـان، ولا يعـذب إذا كـان الإيمـان خالـصاً واليقـين صـادقاً " ثـم صاغوا قاعدتهم الشهيرة " أنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا يضر مع الكفر طاعة".[6]

نعم، يستخدم المرجئة مصطلحات دينية / سياسية، فلم يكـن هنـاك أساسـاً غيرهـا مـن قاموس ذلك العصر، وكان كل شيء ينظر إليـه مـن خـلال الـشريعة، ولـيس بوسـعنا أن نطالـب المرجئة بتفصيل أكثر من ذلك، وهم الذين طوروا موقفاً كما ذكرنا وسط بين التيارات. وللـدكتور الريس وهو من العلماء العرب المعاصرين رأي عن المرجئة يعبر عنه " أنه مذهب ديني فلسفي موضوعة البحث عن حقيقة الأيمان وعلاقة العمل به".[7]

وبرأينا أن مذهب المرجئة سياسي ولكنهم كانوا يتعـاملون في موضـوعات تـداخلت فيهـا السياسة بالدين تداخلاً يصعب فصمه، لذلك فأنهم كونوا أراء سياسية بالدرجـة الأولى في قـضايا الإمامة، ثم في مسألة السلطان الجائر، مناهضته أم خلعه، بل وشاركوا في العديـد مـن الحركـات الثورية ولكنهم كانوا لا يـصلون درجـة التطـرف والتعـصب وهـو موقـف سـياسي نعـده سـليماً وصحيحاً.

ومن الأهمية بمكان، وهو ما سوف يعيننا على فهـم أوضـح لتطـور حركـة وفكر الأرجاء، والتي غالباً ما تعرضت إلى سوء فهـم مـن المـؤرخين والبـاحثين في الفكر السياسي العربي، فكما نشأ الخوارج (وهم حركـة سياسـية) نـشأة سياسـية

في الصراع على السلطة، كذلك كانت نـشأة حركـة المرجئـة نـشأة سياسـية ارتبطـت منـذ البـدء بقضايا سياسية سواء في الموقـف مـن الـصراع عـلى الخلافـة أو في موقفهـا المتطـور اللاحـق مـن حركات الشعوب الإسلامية غير العربية.

ويصيب د. عمارة، الخبير في الفلـسفة والـسياسة الإسـلامية بقولـه " ويعتقـد أن مفتـاح الخروج من الاضطراب والجدل في أفكارهم، هو في إدراك الطابع السياسي لنشأة فكـرة الأرجـاء، بينما كانت السياسة والصراعات حول السلطة هي التي أفرزت فكر المرجئة وتياراتها، ومـن ثـم لا سبيل إلى فهمهم إلا إذا وضعناهم في الإطـار الـذي نـشأوا فيـه، وأبـصرنا تيـاراتهم عـلى ضـوء الظروف السياسية التي بلورتها"[8]

وإذا كان جذر حركة الإرجاء هو الموقـف مـن الخلافـة وشرعيتهـا، وهـو موقـف سـياسي بالطبع، وإن كانت الخلافة موضوع ديني أيضاً، فقد قال أوائل المرجئة " بعـضكم يقـول عـثمان قتل مظلوماً، وكان أولى بالعدل، وبعضكم يقول، كان علي أولى بالحق وأصحابه كلهم ثقة عنـدنا نصدق، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهم، ونرجئ أمرهما إلى اللـه حتـى يكـون اللـه هو الذي يحكم بينهما".[9]

ونرى أن هذا الموقف لا يعبر عن انتهازية ولا عن توفيقيـة، بـل أنـه موقـف سـياسي بحـت، يرفض زج الأمة والبلاد ومصالحها في صراعات دموية عـلى الـسلطة، إنـه موقـف يـؤثر سـلامة الـبلاد ووحدة الموقف. فالأحداث العنيفة والمعارك الدامية مثل حروب الجمل وصفين والنخيلة والنهـروان، وهـي جميعهـا معـارك بـين فئـات وأحـزاب إسـلامية أودت بحيـاة عـشرات الألـوف مـن المـسلمين

أوقفت المسيرة الإسلامية وألحقت بها أشد الضرار. فموقف المرجئة والحالة هـذه، هـو الموقـف الذي يطفئ نار غلواء الفرق والأحزاب المتناحرة.

وبتقديرنا، فإن المرجئة وقفوا مواقف عقلانية تقدمية بصفة عامة حيال أبـرز الأحـداث، فلم يكن ضمن سياستهم تبرير مواقف السلطات على أية حـال كانـت، بـدليل أنهـم اصـطدموا غالباً بالسلطات عي مختلف العهود. والإرجاء كفكر مناهض للتطرف، وكموقف ورأي تطور لإلى فكر ثم إلى حركة، نشأ في عهـد بنـي أميـة، وأول مـن دعـا إليـه كـان الحـسين بـن محمـد(ابـن الحنفية) بن علي بن أبي طالب (99 ـ 100 هج) أي في وقت نشوء المعتزلة تقريباً، والحسين بـم محمد كان من عقلاء بني هاشم وقد دعا إلى " أداء الطاعات وترك المعاصي ليس من الإيمان ولا يزول بزوالها، فهو نوع متميز من الإرجاء".[10]

وهذا الموقف بحد ذاته سياسي ويدعو إلى أخذ الأمور بعقلانيـة، ولـيس سـهولة التكفـير والقتل وإنزال العقوبات القاسية والإدانة السريعة الارتجاليـة، ولكـن الموقـف ألإرجـائي لم يكـن دائماً ليناً أو توفيقياً، فهو يبدي التصلب عندما يتطلب الأمر ذلك، بل ويقبـل باسـتخدام العنـف الثوري من أجل تصحيح الظلم وجور الإمام المنحرف، وهكذا فإن الموقـف ألإرجـائي بـدأ يتـسم بالتصعيد في معارضة الأمويين، فطالبوهم بالعمل بالقرآن والسنة والشورى واشـتركوا في حركـات معادية لبني أمية مثل حركة عبد الرحمن الأشعث ويزيد بن المهلب".[11]

وانغـماس المرجئـة في العمـل الثـوري المـنظم ولـيس الفوضـوي المتطـرف، دفعهم إلى تزعم وقيادة حركة مهمة ضد الدولة الأموية في عهـد هـشام بـن عبـد الملك وهي ثورة ضد الظلم وتـدعوا إلى الفـصل بـين الإيمـان والعمـل، لأن الـربط

بينهما في الأمصار كان يطلق أيدي عمال الدولة في جباية الضرائب والأموال ممن دخلوا الإسلام حديثاً ".[12]

ومن تلك الحركات، ثورة الحارث بن سريج في خراسان والتي سميت بثورة المرجئة. وأندغام المرجئة في الحياة السياسية وموقفهم من التطورات السياسية في مزيد من الاتساق مع أراء المعارضة، فقد كان في برأيهم أن الإمامة تثبت بإجماع الأمة فقط، أي أنهم قرروا أنها بيعة وحق لكل مسلم من غير قريش بالترشيح للخلافة طالما كان قائماً بالدستور(الكتاب والسنة)و اقتبسوا بعضاً من أراء الخوارج الديمقراطية ولكن السمات الثورية كانت تعبر عن الضرورة في تطوير وتثوير الموقف السياسي دون أن يدفعهم ذلك إلى التطرف.[13]

ونلاحظ في كافة المصادر التي تناولت المرجئة(وهي ليست كثيرة على أية حال)، نلاحظ وجود قصيدة لشاعر مرجئي هو ثابت بن فطنة، سنوردها هنا لأنها تعبر حقاً وتوضح فكر المرجئة على نحو لا يخلو من الطرافة والمتعة معاً :

نرجي الأمور إذا كانت مشبهة ... ونصدق القول فيمن جار أو عندا

وما قضى الله من أمر فليس له مرد ... وما يقضي من شيء يكن رشدا

أما علي وعثمان فإنهما ... عبدان لم يشركا بالله منذ عبدا

يجزي علي وعثمان بسعيهما ... ولست أدري بحق أية وردا

اللـــه أعلـــم مـــاذا يحـــضران بـــه وكـل عبـد سـيلقى اللـــه منفـرداً[14]

وبتقديرنا، أن أقرب حركة سياسية إلى المرجئة، كان المعتزلة، فالمعتزلة لم تكن لهم مواقف متطرفة أو نهائية، والمرجئة وكذلك المعتزلة لم يناصبوا الأمويين العداء في مطلع عصرهم، ولكنهم توجهوا إلى المعارضة، ونالوا على يد الأمويين القمع والاضطهاد وكذلك قادتهم ومنهم غيلان الدمشقي الذي كان تلميذاً للحسن بن محمد(بن الحنفية).

وما كاد القرن الثاني الهجري ينصرم، إلا وكانت حركة الإرجاء منتشرة في الأقاليم الشرقية للدولة الأموية، لاسيما أن المرجئة كانوا قد رفعوا شعارات المساواة دون العصبية والعنصرية، وتطبيق الشريعة على أساس التسامح بدلاً من العنف وسفك الدماء.[15]

وقد التقت حركة الإرجاء مع الخوارج في أمر واحد، (الديمقراطية في مسألة الإمامة)، واختلفوا معهم في أشياء(منها التطرف في استخدام العنف وسفك الدماء والتكفير وقتل النساء والأطفال) والتقوا مع المعتزلة في أشياء واختلفوا معهم في أشياء، ولكنهم كانوا على تناقض مع الشيعة الإمامية التي كانت تدعو إلى أوليغارشية هاشمية، وكان الشيعة بدورهم يضمرون عداء مقيت للمرجئة.[16]

وفي ختام بحثنا عن المرجئة، ونحن نعاني من نقص شديد في مراجعهم الأصلية، نعتقد أن المرجئة من أبرز الأحزاب السياسية وأكثرها تقديراً للمواقف

السياسية / الاجتماعية، فنحن أمـام حـشد متنـاثر مـن المعلومـات منتـشر في المـصادر القديمـة وأخبار ومعلومات منها على سبيل المثال لا الحصر، أن أبو حنيفة الـنعمان إمـام أحـد المـذاهب السنية الأربعة، كان على صلة بالمعتزلة وقيل بالمرجئة أيضاً، وفي ذلك دليل على حيوية أفكارهم وأرائهم السياسية.

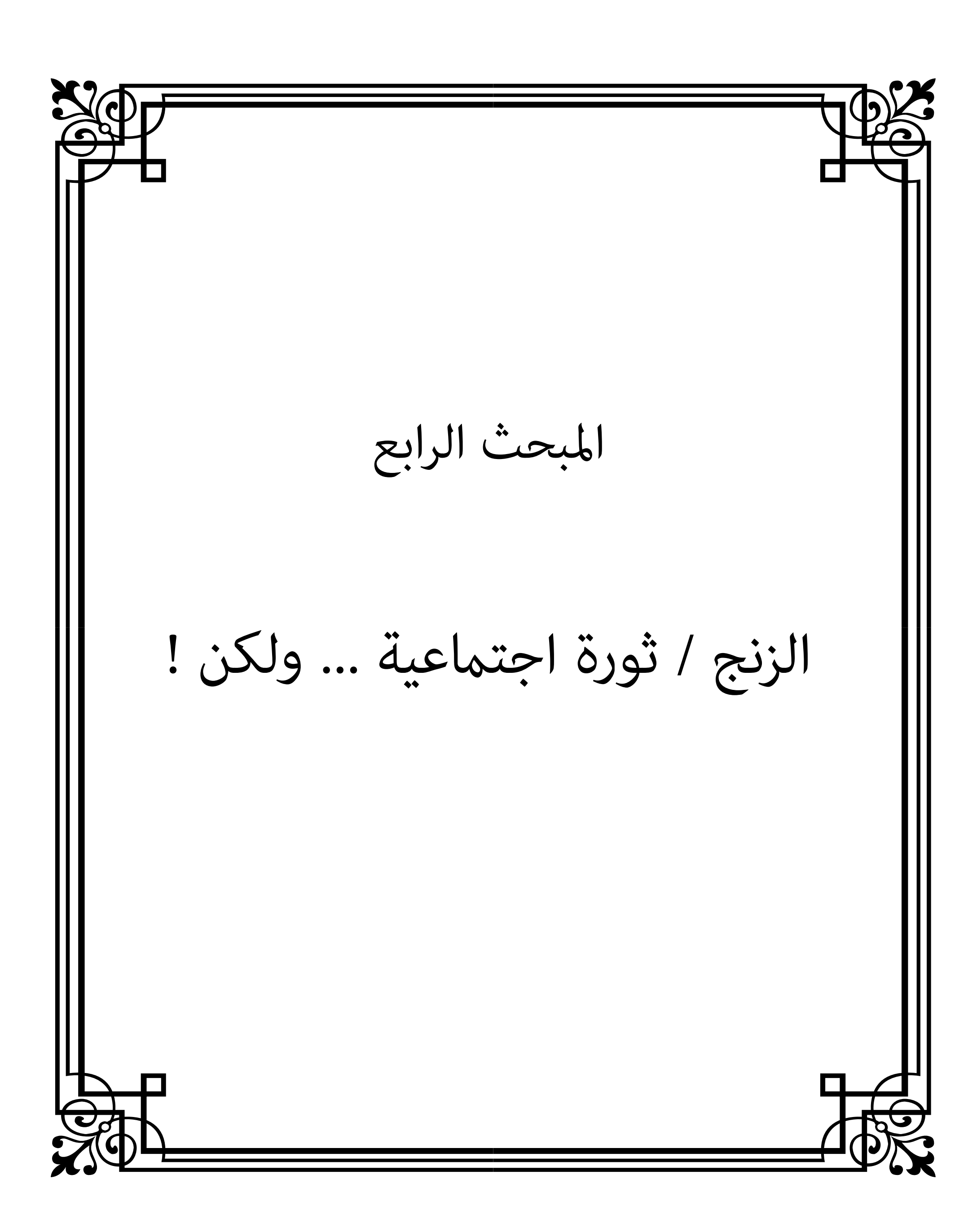
ونحن ربما نلاحظ شكل ومضمون وشعارات تختلف عن شعارات الأحزاب المعاصرة ذلك أن وضوح الموقف الاجتماعي الطبقي لم يكن كما هو عليه الآن، وليس بوسعنا أن نطالب حزبـاً أو حركة أن يتعامل ويطرح شعارات وأساليب عمل تنتمي إلى ثلاثة عشر قرناً إلى الأمام..!

الهوامش

1. الشهرستاني، محمد عبد الكريم أحمد : الملل والنحل، طبعة 7 ، ص 24
2. الشهرستاني، محمد عبد الكريم أحمد : الملل والنحل، طبعة 7 ، ص 28
3. الدينوري، أبي عبد اللـه قتيبة : الإمامة والسياسة .
4. المرجئة : الموسوعة / الانترنيت.
5. عمارة، د. محمد : الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية ، ص169
6. الريس، د. محمد ضياء الدين : النظريات السياسية ، ص70
7. الريس، د. محمد ضياء الدين : نفس المصدر ، ص72
8. عمارة، د. محمد : الخلافة ونشأة الأحزاب ، ص166
9. إسماعيل، د. محمود : الحركات السرية في الإسلام ، ص34
10. عمارة، د. محمد : الخلافة ونشأة الأحزاب ، ص166
11. إسماعيل، د. محمود : الحركات السرية ، ص36
12. عمارة، د. محمد : الخلافة ونشأة الأحزاب ، ص172
13. إسماعيل، د. محمود : الحركات السرية ، ص36 / 38
14. عمارة، د. محمد : الخلافة ونشأة الأحزاب ، ص172
15. إسماعيل، د. محمود : الحركات السرية ، ص44
16. إسماعيل، د. محمود : الحركات السرية ، ص43 / 51

المصادر

1. الدينوري، أبي عبد الـلـه قتيبة : الإمامة والسياسة .
2. إسماعيل، د. محمود : الحركات السرية في الإسلام ، بيروت /
3. الريس، د. محمد ضياء الدين : النظريات السياسية ، القاهرة / ــ
4. عمارة، د. محمد : الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية ، بيروت /ــ
5. الشهرستاني، محمد عبد الكريم أحمد : الملل والنحل، طبعة 7، بيروت
6. . المرجئة في الموسوعة / الانترنيت.



المبحث الرابع

الزنج / ثورة اجتماعية ... ولكن !

تكتسب الدراسات التاريخية والسياسية التي تبحث في مرحلة العصر العباسي الوسيط أهمية خاصة وذلك بسبب نضج المعطيات الموضوعية والذاتية التي أثرت على تبلور الأوضاع الاجتماعية / الاقتصادية من جهة، وعلى تطور الفكر السياسي من جهة أخرى، وتستلزم أن يتمتع الباحث بقدرة عالية على التميز بدقة بين الحركات والفرق الدينية / المذهبية، أو الحركات الاجتماعية، المطلبية / السياسية والتأثيرات المتبادلة بينها، وعلى طبيعة ونكهة الأحداث الدائرة.

ولكن الأمر لم يكن كذلك على أرض الواقع، فالتداخلات والتشابك الوثيق بين الشعارات والأهداف، تجعل مهمة الباحث عسيرة في فك أسرار وغموض، وأبعاد وحدود كل موضوع، وغالباً ما تتداخل بصفات وشروط الحركة السياسية المطلبية، حتى تبدو للعيان وكأن الأمر يدور عن فرقة دينية. وهكذا، فليس نادراً ما طالعنا من المؤرخين والباحثين والكتاب من يقرر أو يتعامل مع الزنج والقرامطة كفرق أو تيارات دينية، والحق فأن هذه هي حركات سياسية مارست العنف المسلح، ولكن تلك الحركات، لاسيما الزنج والقرامطة، اتخذت بهذه الدرجة أو تلك من الحذاقة السياسية، شعارات دينية أسبغتها على نضالها السياسي/ المطلبي من أجل إكسابها المزيد من الشرعية، ذلك أن الوعي الاجتماعي/ الطبقي كان أضعف من أن يكون لوحده كافياً كشعار محرك للجماهير، أو من اجل إكساب الحركة المزيد من الالتفاف الشعبي حولها.

وتدور مناقشات، ربما صاخبة في بعض الأحيان بين العلماء والمؤرخين والكتاب في تحديد هذه السمات والظواهر أو تلك، أو استصغار دور هذا العنصر أو ذاك، كما إننا ندرك ونتفهم عندما يحاول بعض الباحثون استخدام

مناهج تحليل معينة، ووضـع الحركـات والثـورات تحـت مجهـر الفحـص والتـدقيق وهـذا أمـر يلاحظه القارئ اللبيب بسرعة، وهو بحد ذاته ليس خطأً جسيماً، ولكن الخطـل والاشـتباه يبـدأ عندما يتجاهل أي باحث الحقائق المادية أو ينكـر وجودهـا، أو عنـدما يعمـد إلى مبالغـة غـير مقبولة في عرض فقرات بحثه بقـصد إضـفاء أهميـة مزعومـة، والتهويـل في دور عنـاصر معينـة وإنكار أهمية أخرى، وهكذا نـصبح في النهايـة أمـام بحـث يفتقـر إلى الدقـة والاتـساق، يحفـل بالتناقضات، ربما يرضي صنف من القراء، ولكنه لن يشكل قطعاً إسهام على طريق خدمة العلـم والثقافة والتراث العربي الإسلامي.

والزنج وقائد ثورتهم علي بن محمد 270H/255H، هي واحدة من أكثر الموضوعات التـي طالما أثارت الخلاف بين المؤرخين والباحثين. ويزيد في صعوبة البحث والتقصي، أن الثورة وقادتها لم يتركوا ورائهم وثائق أو أدب سياسي، أو دلائل على منجزاتهم سوى قطعتين نقد معدنية ترقـد واحدة منها في متحف لندن والأخـرى في بـاريس، وكثـير مـن الـدماء، دمـائهم ودمـاء أعـدائهم، والشقاء والدموع.

ومن أبرز قضايا الخلاف وصعوبات البحث :

ـ الطابع الاجتماعي للحركة بصرف النظر عن درجة نضج هذا الطابع.

ـ انعدام المراجع التي خلفتها الحركة وعناصرها الرئيسية.

ـ التفاوت الكبير في موقف ورؤية المؤرخين للحركة.

ولحسن الحظ، فان أعـمال معـاصرة حديثـة قامـت بتجميـع أخبـار الـزنج وثورتهم المتناثرة في عشرات من المصادر والمخطوطات القديمة، اهتدينا إلى بعـض

الرئيسية منها، لا خلاف حول دقة المعلومات الواردة فيها، مع تفاوت في تحليل تلك المعلومـات، هو خلاف لا يضر بعملية البحث العلمي، بل على العكس، هو في الواقـع مفيـد وضروري يزيـد في عمق الرؤية ويتيح فحص الموضوع من زوايا عديدة تقود في النهاية إلى سعة وثراء الفكر.

ومن تلك المصادر، بدرجة ممتازة :

* **ثورة الزنج** : وهي أطروحة دكتوراه ممتازة للدكتور فيصل السامر مقدمـة إلى جامعـة فؤاد الأول(القاهرة).
* سلـسلة أعـمال الـدكتور فـاروق فـوزي عمـر وهـو خبـير وأخـصائي في تـاريخ الدولـة العباسية.

وقد بدا لي أن كلا الأسـتاذان الفاضـلان لم تفـتهما أي ملاحظـة مهـما كانـت صـغيرة عـن تاريخ الزنج وثورتهم، مع تقارب شديد يكون متماثـل في دقـة المعطيـات والمعلومـات والجـدول الزمني للأحداث.

وبادئ ذي بدء، يبدو لي ضرورة التميز بـين كلمتـين طالمـا تـستخدم بطريقـة خاطئـة في البحوث والمقالات، وهي الزنوج، والعبيد. فالزنوج هـي كلمـة أطلقـت عـلى الـسود مـن سـكان أفريقيا، أما العبودية فهي حالـة فقـدان كافـة الحقـوق لإنـسان مـا، ودخولـه ضـمن ممتلكـات شخص آخر(سيده)، وأشكالها المبكرة كانت في الشرق واليونان وروما. وقد تكاثفت ممارسة الرق كعملية تجارية واسعة النطاق، لاسيما بعد اكتشاف أمريكا عـام 1492 م حيـث تـم نقـل أعـداد كبيرة جداً من العبيد إلى شمال وجنوب أميركا. [1]

والزنوج موضوع دراستنا، هم ضحايا عمليـات صـيد وخطـف وتجـارة رق وأسرى، دارت على نطاق واسع، حدثت خلال قرون عديدة قبل الإسـلام وبعـده، جلبـوا مـن سـواحل أفريقيـا الشرقية المطلة على المحيط الهندي، ومن الصومال والحبشة وزنجبار ومن داخل أفريقيـا أيـضاً. وقد أطلقت تسمية العبيد على كل من فقد حريته وأرادته الشخصية الحرة ودخـل في عبوديـة من يمتلكه ضمن نظام كان له تقاليد وأعراف. أما العبد الزنجي فقـد أطلقـت عـلى العبيـد مـن ذوي البشرة السوداء، وبيع العبد الزنجي بسعر يقل كثيراً عن العبد الأبيض، 30-35 دينـار، فـيما كان العبـد الأبـيض يبـاع بـسعر يـصل إلى آلاف الـدنانير، وقـد أتـصف العبـد الـسود بالبـساطة والسذاجة، ولكن بالشجاعة والجلد والصبر وقوة التحمل في الأعمال الشاقة.[2]

وهكذا فان العبيد الذين فقدوا حريتهم أولاً، ثم اعتبروا من أملاك السادة، استخدموا في ظروف شاقة كخدم والعمل في الأرض، وقد استخدموا أيضاً في الجيوش لغزو وفتح بلداناً أخـرى، وهكذا كانت الحروب والغزوات تغذي نفسها، بل أن قياصرة روما استخدموهم كـمادة للمتعـة عندما كانوا يقذفون بهم إلى حلبات الـصراع مـع الحيوانـات المفترسـة، أو لتـدريبهم وزجهـم في حلبات المصارعة والقتال حتى الموت.

وحيال أوضاع وظروف كهذه، لم يعد لهؤلاء العبيد البائسين ما يفقدونه أو يغـامرون بـه إن ثاروا، من اجل ولو بارقة أمل بسيطة في تحطيم قيود عبوديتهم ولينعموا بالحرية ولو لأجـل قصير. وفي هذا الإطار عرف ما أطلق عليه في التاريخ بثورات العبيد في أرجاء مختلفة من العالم.

ففي إيطاليا وصقلية اللتان كانتا تغصان بآلاف العبيد الذين كانوا يعانون أشـق صـنوف الاضطهاد الجسدي والامتهان المعنوي، حيث قام العبيد بعدة ثـورات أهمهـا ثـورة صـقلية عـام 135 ق.م ونجحوا في تشكيل دولة ومجلس قيادي. وثورة العبيد الثالثة واستولى فيها على جنوب إيطاليا، بيد انه واجه مصيره هو الآخر بالقتل على يد جنود القيصر.[3]

وكان العرب قد عرفوا الرق قبل الإسلام، وقد أرسيت قواعد عرفيـة للتعامـل مـع العبيـد سواء كانوا من السود أو البيض. وكانت مكانتهم في المجتمع الجاهلي منحطة، إذ لم يكـن للعبـد أن يقاتل مع الرجال، كما لم تكن له دية الإنسان الحر. وصاحب العبد حر التصرف بعبـده كـأي متاع. والإسلام وإن لم يلغ الرق، إلا أنه وفر مكانة لهم وحقوقاً لهم ضـمن المجتمـع في مقـدمتها حق العمل السياسي. كما رفض الإسلام التميـز العنـصري إذ توصـل عبيـد نـالوا حـريتهم بفـضل التحامهم بالعمل والجهاد الإسلامي، إلى مواقع قيادية مهمة بين الزعامات الإسـلامية مثـل: بـلال الحبشي، سلمان الفارسي، صهيب الرومي، زيـد بـن ثابـت(عـربي)، واعتـبرت الـشريعة الإسـلامية تحرير العبد تقوى للمسلم تقربه إلى اللـه.

بيد أن هذه النظرة السمحاء للشريعة الإسلامية لم تكـن لتنهـي الـرق وتجـارة العبيـد.فمـع تواصل حروب التحرير والفتوحات، فقد تواصلت عملية ضخ المزيد من الأسرى إلى حالة العبوديـة، وبذلك استمرت القاعدة سارية المفعول : الحـروب كمـصدر رئيـسي للعبوديـة، ومـن أسـباب قيـام الـرق. وكـان النخاسـون(تجـار الرقيـق) يرافقـون الجيـوش في الحـروب [4] كـما أزداد ثـراء النـاس

وتصاعد مستوى المعيشة بصفة عامة، فكان سبباً في ازدهار تجارة العبيد، فقد أعتبر استخدام العبيد في البيوت كخدم، والجواري كمحظيات ومن مظاهر الوجاهة الاجتماعية، وكان العبيد بصفة عامة في مراحل التاريخ عنصراً اقتصاديا مهماً، كقوة عمل زهيدة. ولكن العرب وبسبب سماحة الأفكار الإسلامية في العدل والمساواة وعدم التميز بين المسلمين، نال الكثير من العبيد حريتهم بل وتوصل العديد منهم إلى القيادات السياسية والعسكرية، وجواري أصبحن أمهات ولد لخلفاء وأمراء وقادة.

على أن المرحلة اللاحقة للفتوحات، طرحت مواقف ومستلزمات جديدة. ففي العراق على وجه التحديد، أستدعى العمل الشاق في الريف، لاسيما في القسم الأدنى من العراق، حيث تمتاز بطبيعة قاسية لوجود البطائح (الأهوار) والمستنقعات، وأراضٍ سبخة فشهدت فئتين من العبيد:

* **الأولى** : هم العبيد الزنج الذين جيء بهم من السواحل الشرقية لأفريقيا كما أسلفنا واستخدموا في هذه الأعمال الشاقة، وكانت تلك عملية مجزية اقتصادياً، فأسعار العبيد الزنج متدنية قياساً إلى العبيد البيض، ثم أن العبد لا يتناول أجراً لقاء عمله الشاق هذا، ولا يحتاج الأمر إلا إلى تغذية بسيطة جداً (سويق، طحين ـ تمر) فأصحاب الأراضي كانوا يستخدمونهم بكتل كبيرة - 5000 500 عبد، في ظروف عمل بالغة السوء. وكان الزنوج قد جلبوا إلى العراق منذ القرن الهجري الأول، بدليل أن ثورتهم الأولى في البصرة اندلعت عندما كانت تحت حكم مصعب بن الزبير، وكان عددهم قليلاً، لذلك قمعت حركتهم بسهوله وسرعة، بيد أنهم ما لبثوا أن ثاروا مرة أخرى عام 758M/785H بقيادة زنجي يدعى رباح، ولكن الحجاج تمكن من قمع هذه الحركة مرة أخرى بعد فترة

قصيرة من اندلاعها[5] وكذلك ثورة اندلعت في عهد المنصور758M/141H قضى عليها بسهولة.[6]

* **الثانية** : وهم عبيد الزط، وقد جلبوا من الهند، إلا أنهم كانوا أقل عدداً لذلك كان تمردهم قصيراً وتمكنت السلطة العباسية في عصرها الوسيط من تشتيت الحركة والقضاء عليها.[7]

وقد ثبت هنا مرة أخرى، أن التطور الاقتصادي وحتمياته أقوى تأثيراً من العناصر الأخرى، فعندما بلغت الدولة العباسية الإسلامية مرحلة تبلورت فيها أسباب ومعطيات اقتصادية / اجتماعية، لاسيما على صعيد الأرض، أفرزت أنماط وتشكيلات جديدة. فالمجتمع العباسي عرف أصناف جديدة من تملك الأرض قادتها الضرورات السياسية بدرجة رئيسية بالإضافة إلى عوامل اجتماعية وإدارية وتلك الأصناف كانت :

* **أقطاع التمليك** : وتسمى أيضاً أحياء الموات، وهي إصلاح الأراضي غير الصالحة للزراعة، وهي من الأصناف التي لا تورث.
* **إقطاع الاستغلال:** وتمنح لقادة الجيش وهي لا تورث أيضاً.
* **إقطاع مدني** : وتمنح للموظفين بدلاً عن الرواتب.
* **إقطاع خاص** : وتمنح إلى الأفراد لقاء خدمات معينة .
* **إقطاع عسكري** : وتمنح للأمراء والقادة(لقاء رواتب الجند).
* **إقطاع الخليفة** : وهي أملاك الخليفة من الأراضي والضياع. [8]

إذن ووفق هذه المعطيات، لاحظ بصفة خاصة إقطاع التمليك وإحياء الموات (استصلاح الأراضي)، إقطاع التمليك وأحياء الموات (استصلاح الأراضي)، وهي تحتاج بصفة خاصة إلى وفرة في الأيدي العاملة في عمل شاق لإزالة ملوحة الأراضي وكذلك الاقطاعات العسكرية والمدنية وهي جميعاً بحاجة إلى قوة عمل بخسة، وهذا ما يفسر استمرار جلب الزنوج إلى العراق برغم المخاطر التي أثيرت والتي يحتمل أن تثار. ولكن الأغراء الذي تمثله قوة العمل الزهيدة، والأرباح التي يمكن أن تجنى من هذه العملية، كانت أقوى من هاجس الأمن حتى اندلاع ثورة الزنج موضوعة دراستنا هذه، ولهذه المعطيات أيضاً نشطت حركة تجارة الرقيق الأسود عبر البحر الحمر والمحيط الهندي والخليج العربي إلى شبه الجزيرة العربية والعراق ومصر وعبر الصحراء الكبرى إلى شمال أفريقيا.[9]

وفي العراق حيث احتدمت التناقضات بصفة حادة، فمن جهة فساد في قمة السلطة لا خلاف أو جدال حوله، وصراع يدور في السر والعلن بين الخلفاء العاجزين عن وضع حلول لمشكلات أخذت تتفاقم، ومن تلك صراع يدور بين الخلفاء ومؤسسة الخلافة من جهة وبين القادة المرتزقة من جهة أخرى، وكذلك مع القوى العسكرية الأجنبية (البويهيين والسلاجقة) والتي فرضت واقعاً سياسياً تميز بالانحلال والفساد وشيوع الظلم والاستغلال بالإضافة إلى سوء الموقف الاقتصادي والاجتماعي.

وهكذا توفرت الشروط والمقدمات الموضوعية والذاتية لاندلاع ثورة قوامها أعداد غفيرة من الزنوج الذين يعيشون حياة بائسة، وتمثل الثورة بالنسبة لهم بارقة الأمل للخلاص من بؤسهم والموت والسيف في أيديهم أفضل من

الموت تحت السياط، ووضع نهاية لعذاب بـدا لا نهايـة لـه، وبالمقابـل الدولـة بفـساد أجهزتهـا وعناصرها القيادية التي لم يكن بوسعها وضع حد لتدهور نظام الحكم وسلطة الدولة.

ويشبه المستشرق الفرنسي كلود كاهن ثورة الزنج في العراق بثورة سـبارتكوس [10] ولكـن بفارق لا يبدو بسيطاً، ذلك أن سبارتكوس قائد ثورة الزنج الثالثة كان عبداً من تراقيا (من رعايـا الدولة البيزنطية، وتراقيا اليوم هي منطقة مقسمة بين تركيا واليونان) في حين لم يكـن عـلي بـن محمد قائد ثورة الزنج عبداً، بل ولم يكن حتى ذو بشرة سـمراء أو سـوداء ولكـن هنـاك خـلاف كبير في المعطيات الأخرى عن سيرة حياته وانحداره الطبقي والعرقي. ولكـن عـلى الأرجـح، فـأن علي بن محمد الذي غدا أسمه فيما بعد صاحب الزنج يتمتع بقدر كبـير مـن الـذكاء والطمـوح السياسي الواسع والشجاعة، كافية لتثير فيه نزعـة المغـامرة مـع مقـدرة قياديـة وإدراك لطبيعـة الظروف السياسية والاجتماعية التي تمر بها الـبلاد ومؤسـسة الخلافـة، فأقـدم عـلى قيـادة تلـك الجموع البائسة التي لم يكـن لـديها مـا تخسره والتـي كانـت مـستعدة للعمـل تحـت قيادتـه للخلاص من واقعها.

وصاحب الزنج علي بن محمد هو من مواليد بلاد فارس من أب عـربي، وربمـا أن والدتـه من سكان أواسط بلاد فارس، ولكن الشكوك الكثيرة تحـوم حـول ادعائـه النـسب العلـوي، مـما يحمل معظم المؤرخين على الاعتقاد أن قائد الثورة أدعى هذا النـسب مـن أجـل كـسب دعـائي سياسي / ديني . [11]

فالثورة هي أذن ثورة عبيد، وهي واحدة مـن ثـورات العبيـد العديـدة في العراق والشائعة في التاريخ كما أسلفنا (والأصح تسميتها بانتفاضة ولـيس ثـورة

لأن شروط وقوانين الثورة أعقد من أن تنطبق على ثورة الزنج، ولكـن دعنـا نجـاري التـسمية !) وقد وجدت الثورة، ولربما أن ذلك حدث في أماكن أخرى أيضاً، وجدت من يؤيدها ويدعمها، بل ولربمـا أن يقاتـل في صـفوفها مـن الـذين يجـدون مـصلحة في مناهـضة الـسلطة، أو مـن فئـات مسحوقة وإن لم تكن ضمن حالة العبودية، فتلتف حول الثورة لتشكل الحزام الجماهيري الـذي يحيط بها ويقدم الدعم المعنوي والمادي لها وليتحول الدعم في مرحلة من مراحله إلى المساهمة في النضال، كما حدث ذلك في ثـورة الـزنج، إذ سـاهم أفـراد وربمـا جماعـات مـن عنـاصر البـدو والفلاحين الساخطين في العمال القتالية لثورة الزنج.

وفي هذا الإطار " سـاعد بعـض الأعـراب ثـورة الـزنج في الهجـوم عـلى البـصرة[12] وهـذه المعلومة تؤكد أن الثورة قد اكتسبت في بعض مراحلها صفة حركة الساخطين على الظلم وفـساد الدولة، وليس ثورة عبيد حصراً، ولكن قيادة الثـورة أخفقـت في اسـتغلال هـذه المـسالة بـصورة دقيقة، أي أنها لم تنجح في توسيع إطار الثورة وشعاراتها ومنحها مـضامين اجتماعيـة عامـة ذات أبعاد عميقة وتحويلها من ثـورة عبيـد تهـدف إلى الانعتـاق والعـودة إلى اوطـانهم الأصـلية، أو تحسين ظروف حياتهم ومعيشتهم(إذ لم يكن استلام السلطة من بين أهدافهم) وقيادة الثـورة لم تخطو تلك الخطوة الكبيرة الحاسمة، التحول إلى ثورة عامة، ذلك لضعف وعي القيـادة بقـوانين الثورة من جهة ولتباطؤ ردود الفعل من جهة أخرى.

وبتقديرنا، كان لهذه الفقرة آثارها، بالإضافة إلى سلسلة من الأخطاء منهـا أن الوسط الذي هبت منه رياح الثورة كان يحفل باتجاهات وتيارات مختلفة (البـصرة والعـــراق الأدنى)، وكـــان الـــزنج يمثلـــون فيـــه بـــؤرة الثـــورة الجـــاهزة للالتهـــاب

مع أول شرارة، لكن دون إغفال لعناصر الموقف الأخرى ومعطيات أخرى مهمة، منها ضعف إدراك وتشخيص فقرات أساسية أخرى في المجتمع العباسي " فقد كان التطور الاقتصادي الذي شهده القرن الثالث الهجري في المجتمع العباسي من الزراعة الضيقة إلى الزراعة الواسعة (وقد أسلفنا ذلك) والتجارة الرابحة، أدى ذلك إلى قيام طبقة من أصحاب الثروات الكبيرة وملاك الأراضي الواسعة بجانب طبقة من الفقراء وأدى ذلك إلى مزيد من التناقض ". [13]

وفي دراسة مهمة صادرة عن جامعة لايبزغ بألمانيا، أن الزنج لم يغيروا أي شيء من طبيعة علاقاتهم الاجتماعية بعد انتصاراتهم (تلك التي حققوها في بداية الثورة)، بل أنهم بداؤا بامتلاك أعداد من العبيد، من الفلاحين والبدو الفقراء، كما أصبح قادة الزنج من ملاك والأراضي، فشلوا في تحقيق التفاعل وصيغ النضال المشترك مع البدو المضطهدين وجماهير الفلاحين والمساواة بين جميع الزنج في النضال وبذلك فقدوا المقدمات الحاسمة لانتصارهم وخسروها لصالح الخلافة " [14]

وليست هناك فائدة كبيرة ترجى من مجادلات لا تنتهي : لماذا تصدى علي بن مجمد العربي الحر لقيادة ثورة العبيد الزنج، فكثيراً ما أشغل المؤرخون أنفسهم بهذا السؤال. وفي الواقع أن علي بن محمد وهو ليس عبداً ولا زنجياً، بل وفيما يبدو من سيرة حياته " انه كان على شيء من الثقافة، وقد عمل في التدريس في عاصمة الخلافة (سامراء) كما عمل في الدواوين " وعلى الأرجح فان علي بن محمد أدرك وشاهد الخلل والفساد وبحكم جولاته الكثيرة (اشتملت على البحرين والإحساء والقطيف) أدرك أن العبيد هم مادة الثورة المؤكدة. وكذلك إطلاعه على التنجيم وقدرته على طرح الشعارات وتفسيرها (وتدل

هذه في القاموس السياسي المعاصر، إلى القدرة للعمل بين الجماهير)، فقرر التصدي لقيادة الثورة، ولربما في ذلك شيء من الطموح القيادي والمغامرة إلا أنه في النهاية تصرف ينطوي على المسؤولية وتحمل المخاطر ورفض للفساد والظلم. (15)

وكان علي بن محمد قد أدرك ضعف الخلافة كمؤسسة وفسادها وانحطاط تصرف الخلفاء، فلم تعد تلك الهالة تحيط بهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان الفساد قد أستشري لدرجة تحض على الثورة، إلا أن إدراك قائد الزنج علي بن محمد للخطوط العامة للموقف السياسي والاجتماعي لا يعني بالضرورة قدرته على طرح منهاج سياسي/ اجتماعي للثورة وتحديد مواقفها حيال ابرز قضايا ذلك العصر كما أن ادعاؤه النسب إلى البيت العلوي قاده إلى سلسلة من التناقضات والأخطاء أضعف موقفه وموقف الحركة والثورة، إذ أدعى أصول مختلفة من النسب إلى آل البيت العلوي، رغم أن الادعاء بالانتساب إلى آل البيت كان محور حركات سياسية وعقائدية كثيرة، وكان أمراً مألوفاً ومتكرراً.

وفي ذلك يكتب الدكتور فيصل السامر " أن حركة الزنج لم تكن الحركة الوحيدة التي استندت إلى ادعاءات دينية في التاريخ الإسلامي. وثمة حقيقة كبرى في التاريخ الإسلامي الوسيط، هي أن الدين لم ينفصل عن السياسة بل بقيا يسيران جنباً إلى جنب، ذلك أن الخليفة كان يجمع بين يديه السلطتين الروحية والزمنية (قبل حلول سلطة العسكريين المرتزقة والبويهيين والسلاجقة) على عكس ما نجد في الغرب إبان العصور الوسطي حيث كانت السلطة الروحية بيد البابا، والزمنية بيد الإمبراطور " (16)

ومع أن أحداث كثيرة قد جرت في أواخر العصر العباسي الأول، وحفل بها العصر العباسي الوسيط، عدلت إلى حد كبير من مفهوم الخلافة ومؤسسة الخلافة ككل. ونجد ذلك واضحاً في أعمال علماء السياسة العرب المسلمين، إلا أن الشريعة وأحكامها بقيت مقدسة في أذهان عامة الناس " فالخليفة اعتبر منفذاً للشريعة الإسلامية ومفسراً للقرآن والسنة، وهذه أدت إلى نتيجتين مهمتين .

* **الأولى** : أن كل حركة قامت في التاريخ الإسلامي مهما كانت على صواب، وصمت بالزيغ والزندقة وخروج على الدين والدولة.
* **الثانية** : أن أي حركة لم يكن ليكتب لها النجاح ما لم تستند إلى حجة دينية تبرر فيه قيامها ضد النظام القائم.

وكانت جميع الحركات، من زنج وقرامطة، وحركات ذات أهداف وغايات اجتماعية، ولكنها اتخذت الدين ستاراً لكي تبرر برامجها في نظر الجماهير. ومن هنا عبرت ثورة الزنج عن روح العصر اشد التعبير، في ذلك العصر الذي كان زاخراً بالدعايات الاجتماعية المستترة باسم العدالة الدينية الداعية إلى أعادة الشريعة إلى ما كانت عليه، وهي في الواقع تأكيد ومحاولة لتحسين ظروف الطبقات الفقيرة وتغير النظام السائد. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك منها المختار الثقفي، الحارث بن سريح ...الخ" (17)

وقائد الثورة علي بن محمد الذي طرح شعارات دينية، علوية ثم زيدية ثم أمامية (18) فيما كانت أرائه السياسية هي أقرب إلى أراء الخوارج لاسيما في قضية الإمامة التي هي مسالة جوهرية في الاتجاهات الشيعية. فقد رأى قائد ثورة الزنج، أن الإمامة يتولاها أفضل المسلمين بغض النظر عن نسبه، وهو رأي

أقرب إلى الخوارج منه إلى الاتجاهات الأخرى، كما رفع شعارات أشترك فيها مع الخوارج كشعار : " لا حكم إلا الـلـه "، وأستند إلى الآية : (إِنَّ الـلـهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الـلـهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ الـلـهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ {111/9}) التوبة: ١١١ ، وقد أول صاحب الزنج هذه الآية تأويلاً سياسياً حيث قال أن المؤمنين(ويقصد أنصاره) قد اشتروا أنفسهم فلم يعودوا بعد عرضة للرق والعبودية " [19]

ويختلف المؤرخون وكذلك المستشرقون في البحث عن هوية اجتماعية / سياسية للحركة، ومع أن طبيعة الثورة واضحة بما يكفي من الشواهد والأدلة، كونها ثورة عبيد، الذين يمثلون العنصر الأساسي للحركة، ومادة الثورة الرئيسية، الذي تنطوي عليه الحركة، وهي حركة تحرر. نعم أن الوضوح النظري والعقائدي لم يكن بارزاً أو كافياً بسبب حالة التخلف الثقافي الذي كانت عليه جموع العبيد، وهذا يفسر أيضاً عدم تركهم لوثائق أو مؤلفات، وفعاليات الحركة في التقييم النهائي لها وإن كانت على ضعف نظري وعقائدي بين، بيد أن ذلك لا يلغي هويتها بوصفها ثورة تحرر من العبودية.

نعم إنها ثورة اجتماعية ولكن يشوبها الكثير من التناقضات، والغموض وعدم الوضوح !!

ويبدو أن قائد الثورة قد أسرف(وتلك من مثالبه أيضاً) في قطع الوعود للعبيد بالتحرر والأنعتاق وبتحقيق انتصارات كبيرة وسريعة فشل في تحقيقها، وفي ذلك أبخسوا قدر مؤسسة الخلافة على ما تنطوي عليه من ضعف، إذ سرعان ما أستطاع الخليفة من عقد التحالفات مع منافسيه في البيت العباسي بعد أن بلغته الانتصارات الأولى التي حققها جيش الزنج المؤلف من عشرات الالآف من العبيد، واجتياحه الدموي لمدينة البصرة، الأمر الذي ألب القوى ضدهم. ثم ببلوغهم مدينة واسط، حمل الخلافة على الشعور بالخطر الداهم. فعين الخليفة المعتمد شقيقه الموفق ولياً للعهد وقائداً للجيش، الأمر الذي أدى تلقائياً إلى تخفيف قبضة العسكريين المرتزقة على الجيش والدولة.

وقد أثبتت مؤسسة الخلافة، في إطار معالجتها لتفاعلات ثورة الزنج، أنها قادرة على أن تعالج جروحها وتلحم شروخها وتستفيق من استرخائها، فتعقد صلات وتحالفات سريعة مع قوى معادية(حركة الصفارين)، ومع حكام أقاليم طموحين(الطولونيين)، وقد وقعت حركة الزنج في هذه الأخطاء "نتيجة لتصوراتهم الاجتماعية الساذجة، وفي تقدير القوة العسكرية للخليفة " [20]

وكانت القراءة الأولى للموقف السياسي في مرحلة تفجير الثورة صحيحة إلى حد كبير، فقد كانت الدولة العباسية تشهد شللاً في أدائها، أو أنها بسبب هيمنة قوى عسكرية أجنبية لضباط أتراك وديلم، مرتزقة جيء بهم في زمن الخليفة المعتصم ثم أستفحل أمرهم بصفة خاصة بعد أن اغتيل الخليفة المتوكل على أيديهم عندما أراد أن يحد من خطورتهم وتكاثف دورهم إلى أن باتوا يهيمنون في الواقع على الحياة السياسية وأحالوا مؤسسة الخلافة إلى مجرد واجهة، يتحكمون في خلع وتنصيب الخلفاء، ويعيدون إلى الأذهان دور الحرس

البريتوريين Partorian (الحرس الإمبراطوري في روما القديمة)، هذا من جهة، ومـن جهـة أخـرى، كان تمرد آخر قـد نـشب إلى الخلافـة في شرق الإمبراطوريـة بحـدود العـام 867M/259H بقيـادة يعقوب الصفار وقد بلغت شأناً مهماً في أرجاء جنوب وأواسط فارس حتى بلغ حـدود نفـوذهم إلى واسط، جنوب العاصمة بغداد، كما أن ولاة الدولة العباسـية أظهـروا حيـال ضـعف الخلافـة الكثير من الرغبة في الحكم الذاتي، ولربما إلى ما هو أكثر من ذلك، في تأسـيس كيانـات لـيس لهـا سوى علاقة شكلية بالخلافة، بل وحاولوا فعلاً التوسـع إلى خـارج حـدود ولايـاتهم، حيـث نـازع الطولونيون الخليفة سلطته على شمال أفريقيا والحجاز وبلاد الشام.

وفي حين أخفقت الثورة في أقامة حوار أو تحالف مع هذه البؤر، كما أظهروا فشلاً ذريعاً في الائتلاف والتحـالف أو حتـى التنـسيق مـع حركـة القرامطـة التـي كانـت في بـواكير نـشاطها السياسي والعقائدي [21] وبالمقابل تمكن الخليفة من رأب الصدع في صفوفه داخليـاً بتعـين أخـاه وليـاً للعهد وقائداً للجـيش كـما أسـلفنا، وأضـعاف سـلطة العـسكريين المرتزقـة وتجميـع القـوى العسكرية والسياسية لمواجهة الموقف الذي بدا عصيباً حقاً.

وقد سهلت أخطاء الزنج مهمة السلطة في عزل الثورة، وقد لاحظنا أن هناك تعاطفاً وإن بدا ذلك في البدء ضعيفاً من الفلاحين والبدو الذين كانوا يعانون من ظروف سيئة، تعاطفـاً مـع الثورة في كثير من فعالياتها بما في ذلك العسكرية منها، ولكـن الثـورة لم تحـسن التـصرف حيـال هذا التعاطف والعمل عـلى تعميقـه وتوسـيعه بإبـداء المزيـد مـن الـتفهم لظـروفهم ولطبيعـة الموقف بصفة عامة، ومن تلك ارتكابهم خطأ فادحاً بإقامة مجازر دموية عند احـتلالهم البـصرة

في 7/ أيلول ـ سبتمبر 871 /257H شـوال ـ17، أي بعـد سـنتين تقريبـاً مـن انـدلاع الثـورة فقتلـوا عشرات الألوف من الناس(قيـل 300 ألـف إنـسان)، وقـاموا بـأعمال رهيبـة مـن القتـل والنهـب والسلب للأغنيـاء والفقـراء عـلى الـسواء .[22]، وفي الواقـع، وتجمـع عـلى ذلـك أعـمال المـؤرخين والكتـاب والمستـشرقين، أن الطـابع الـدموي الـشديد للفعاليـات الزنجيـة في أتبـاعهم أسـاليب الإرهاب قادت إلى خلق ردود فعل سلبية لدى الجماهير، ذلك الإرهاب الذي مارسته الثورة مـع كافة المدن التي كانت تقع في متناول أيديهم.

والحركة التي بدت في بدايتها قوية منتعشة ومتقدمة، تمـسك بزمـام المبـادرة بيـدها، في حين كانت السلطات وقواها الضعيفة في حالة دفاع وتراجع، وقـد تـصور قائـد الثـورة عـلي بـن محمد ورفاقه، أن قوتهم من جهة وضعف سلطة الدولة ومؤسسة الخلافة من جهة أخـرى هـي حالة دائمة فلم يحاولوا إدامة تفوقهم السياسي والعسكري والمعنوي، فاعتقدوا أن جل ما ينبغي عمله هو المزيد من الطرق والحفر بالوسائل العسكرية على جسم الدولة المنهك، وفاتهم أهمية وضرورة العمل السياسي والإعلامي والعقائدي.

وعلى هذا الصعيد بالذات، الإعلامي/ العقائدي، أظهـروا عجـزاً كبـيراً ولم يـدركوا أهميـة تعبئة الجماهير عقائدياً، الأمر الذي له أهمية خطيرة على صعيد العمـل الـدعائي ونتائجـه عـلى معنويات عناصر الحركة وجماهيرهـا عـلى حـد الـسواء(وهـو خطـأ تجنبتـه بطريقـة مـا حركـة القرامطة بالتحاقها بالدعوة الإسماعيلية كواجهة دينية / عقائدية) وقد فـشلت حركـة الـزنج في خلق أطار فكري خاص، ولولا طابعها المميز(ثورة عبيد) لفقدت كل قيمة تاريخية لها.

وتشير معطيات ووقائع كثيرة، أن عناصر الثورة في مراحلها المتقدمة، كانت تتساقط بسرعة فريسة لإعلام ودعيات السلطة، فقد استخدم الموفق(ولي العهد وقائد الجيش) سياسة اللين والقوة معاً، بإصدار العفو مراراً عن المشاركين بالثورة إن هم سلموا أنفسهم، ومن ثم أستخدمهم في جيش السلطة ليقاتلوا رفاق الأمس، وكانت تلك من أهم فعاليات الدولة السياسية والدعائية ضد الثورة . [23]

وإلى جانب ذلك، فإن الثورة فقدت الكثير من مصداقيتها وطهارتها الثورية بحيازتها للعبيد، وبهذا شعر العبيد الزنج دون ريب بالإحباط، إذ فقدت الحركة قوتها ودافعها الأخلاقي وذلك يفسر انضمامهم إلى السلطة والنهاية السريعة(نسبياً) للحركة تثبت ضعفها الفكري والسياسي والمعنوي، فلا غراوة أن نجد عناصر من الزنج المستأمنة قد التحقت بجيش الدولة.

وكان صاحب الزنج قد أدعى النسب العلوي بهدف إحراز نفوذ معنوي، وتمسك بآيات قرآنية تدل على مشروعية نضالهم، وأستند إلى أحكام الشريعة التي تدعو إلى حسن معاملة العبيد وتحريرهم وتمسك بها، بيد أن هذه السياسة سرعان ما ناقضت نفسها في فعاليات لاحقة عندما أعلن صاحب الزنج(قائد الثورة) شعارات معروفة للخوارج، وهم من خصوم العلويين، كما انه بأتباعه مذهب الخوارج، وهو مذهب يغري الثوار لفحواه اليساري الديمقراطي، بينما كانت مذاهب الشيعة كلها(تقريباً باستثناء الزيدية إلى حد ما) لها نزعة صوفية فيما يتعلق بالإمامة، وعصمة الأئمة، وإسباغ الحكمة الإلهية عليهم.

و كان الـزنج عـلى اسـتعداد للعمـل تحـت لـواء حركـة ثوريـة تنقـذهم مـن أوضـاعهم المأساوية، وتجعلهم على قدم المـساواة مـع غـيرهم مـن المـسلمين، فقـد قـالوا كـالخوارج بمبـدأ انتخاب الخليفة، ثم تشابهوا معهم مرة أخرى عندما قال قائد الثورة: إن مرتكـب الكبـيرة كـافر والذنوب كلها شرك، وكتب على قطعة نقد سكها في عاصمته (المختارة) شعار الخوارج المعـروف (لا حكم إلا لله) (24) وقد فسر قائد الثورة هذه الشعارات تفسيراً ذكياً ولكنه لم ينجو مـن شرك الوقوع في الانتهازية وخطأ التراجع عن شعارات سابقة.

ومن جهة أخرى، فأن استرسال قائد الثورة في مسائل التأويل قادتـه إلى مواقـف لا تخلـو من المبالغة، وطرح نفسه بهيئة نبوة، عندما حرم الزواج من نساؤه من بعـده، وخـالف تعـاليم إسـلامية واضحة وادعائـه بأنـه المهـدي المنتظـر، ويـسجل عليـه أيـضاً أنـه أسر نـساء عربيـات هاشميات وعلويات وباعهن في الأسواق كرقيق أو منحهن لعبيده. [25]

وهكذا كانت (الثـورة) تفقـد شـيئاً فـشيئاً مـن وهجهـا ومـن عنـاصر شرعيتهـا الثوريـة ومقوماتها وتتعرض للضعف والتآكل، فيما كان معسكر السلطة يتسع ويزداد ثقة بنفسه وقـوة. وكان الزنج في بداية الثورة يلحقون الهزيمة بـالجيوش العباسـية، ولكـن هـذا التفـوق لم يـستمر طويلاً، فمنذ عام 875 M / 266 H بدء الموقف بالتحول التدريجي لصالح الدولة العباسية.

وكانت نهاية الحركة الصفارية قد منحت الدولة القـوة والقـدرة والثقـة في التركيز. **نعم كان الزنج بارعين في حرب العصابات، ولكنهم سياسياً كـانوا في حالـة تراجع،** وكانت القوة العسكرية للدولـة في تـصاعد، مـما ألجـأ الثـورة عـلى اتخـاذ موقف الـدفاع. وكـان الموفـق القائـد العـام للجـيش العبـاسي(وشـقيق الخليفـة)

عسكرياً بارعاً حريصاً على تأمين خطوط مواصلاته وضمان مؤخرته مما يجعل مهاجمته من الخلف مستحيلاً. كما بذل الموفق اهتماماً خاصاً بالأرزاق والمعنويات الجيدة والقابلية العسكرية، إلى جانب سياسة إعطاء الأمان والعفو عن الثائرين.[26]

وكان علي بن محمد قائد الثورة الذي لم ينازعه أحد على قيادة الحركة (وتلك ملاحظة تستحق التأمل)، تدل على مقدرته القيادية العالية وكذلك على المستوى العالي لانضباط الحركة، كان قد شيد عاصمته (المختارة) جنوب البصرة عام 256 H، في مكان يقرب من قضاء أبي الخصيب في محافظة البصرة حالياً، وعلى هيئة قلعة حربية حصينة لتستطيع الصمود لفترة طويلة في منطقة وافرة المياه والنخيل والأسماك، وشيد فيها ولأهل بيته قصراً من أفخم البيوت وأكثرها أناقة وكذلك بيوت لقادة الثورة، وحاول إقامة مؤسسات أدارية ومالية للأشراف على شؤون الثورة والدولة وتنظيم شؤون المدينة، وأقام ديوان الرسائل وضرب النقود عام 261 H 264 H / باسم أمير المؤمنين ولقب نفسه بالمهدي، وعين عمالاً يتولون إدارة أقاليم دويلته.

وقد شهدت الثورة أحداثاً جسام كانت السيطرة فيها لمدة 4 سنوات للثورة، ثم مرت مرحلة من التعادل، بدأت بعدها سلطة الثورة ونفوذها بالتراجع، وفي مرحلتها الخيرة حوصرت العاصمة المختارة، وأستطال زمن حصارها لمدة ثلاث سنوات تقريباً 267 H / 270 H، وانتهت الثورة بسقوط المختارة ومصرع قائد الثورة. [27]

لا شك، أن ليس هناك صرخة تمضي دون أصداء، وقد كانت ثورة الزنج صرخة هائلة مخضبة بالدماء الغزيرة، وحركة شعبية مهمة بصرف النظر عن أخطاؤها، ثورة عبيد هبوا للنضال من اجل حريتهم، و(الثورة) التي بدأت دموية، انتهت دموية أيضاً، إلا أنها تركت بصماتها وآثارها على الأحداث

اللاحقة، فليست من قبيل المصادفة التاريخية أن تندلع في ذات المنطقة وذات المرحلة، أوار ثورة لا تقل عنها عنفاً، ونقصد هنا حركة القرامطة الذين حاولوا(ليس دون ارتكاب أخطاء بالطبع) أن يتفادوا الأخطاء التي وقعت فيها ثورة الزنج، فتخلوا عن العفوية والارتجال، إلى التخطيط للثورة، وعوضاً عن التخبط في الشعارات، اتخذوا لأنفسهم من الحركة الشيعية الإسماعيلية واجهة لهم برغم أن ذلك كان ينطوي على سلبيات، إلا أن الحركة القرمطية كان لها وجهها العقائدي على ما انطوت عليه من غيبيات وخرافات. فثورة الزنج على سمو أهدافها في الحرية والانعتاق، إلا أنها ظلت بدون معين نظري، وذلك من أبرز مثالبها.

وكانت لثورة الزنج تأثيراتها الكبيرة على تطور أوضاع الخلافة العباسية حيث أدت إلى مجموعة من الظواهر والنتائج أبرزها:

1 . توقفت أو تقلصت إلى حد كبير تجارة الرقيق الأسود الأفريقية.

2 . وكان في ذلك خسارة كبيرة لمالكي الأراضي باعتبار أن الزنوج كانوا يمثلون قوة العمل الرئيسية، في عمليات استصلاح الأراضي(الموات) وإزالة السبخة.

3 . وأثرت هذه على اقتصاديات جنوب العراق وكان له انعكاسه على موارد بيت المال .

4 . فقدان الأمن والاستقرار، وقطع المواصلات لفترة طويلة، هي طيلة فترة (الثورة) أي حوالي14 عاماً .

5 . كانت أحداث الثورة باعثاً على يقظة وانتعاش مؤسسة الخلافة واستعادتها لقدراتها السياسية / الدبلوماسية والعسكرية. إذ تمكنت الدولة عبر دبلوماسية اللين وسياسة القوة كسب الكثير من قواعد الزنج وحتى بعض قياداتهم، وكذلك من ترسيخ ولاء الأقاليم وقادة المناطق و"

كان لاندحار حركة الزنج في مرحلة ضعف الخلافة العباسية إشارة إلى القدرات الكامنة للخلافة، ولضعف الحركة من جهة أخرى ومحدودية آثارها ". [28]

وإذا شئنا، أن نضع حقائق نهائية عن ثورة الـزنج، نجـد أن أبـرز الملاحظـات الجوهريـة هي :

* أن الحركة والثورة استمدت تـسمية الثـورة تاريخيـاً، هـي ثـورة عبيـد، أقـرب مـا تكـون إلى العفوية والارتجـال، كـرد فعـل عـلى الامتهـان العبوديـة والغـضب حيـال تعـذيب يفـوق الاحتمال.

* الشخصية المميزة لقائد الثورة علي بن محمد، وهو عربي وليس بعبد أو زنجي، ولهـذا الأمـر معانية المختلفة سياسياً واجتماعياً.

* افتقار الثورة لدليل نظري أو أفق سياسي.

* حاولت الحركة، في محاولة ضعيفة، إلصاق قضية آل البيـت بنـضالها، شـأنها شـأن كثـير مـن الحركات السياسية الأخرى، إلا أنها في تناولها للقضايا السياسية كانـت اقـرب إلى شـعارات الخوارج.

وكانت التنظيمات الإدارية والسياسية للحركة ضعيفة ولربما أن سبب ذلك:

أ. قصر عمر الحركة.

ب. ضعف المحتوى النظري.

ج. عزلتها عن الجماهير، باعتبار أن خطاب الثورة كان موجه أساساً إلى العبيد الزنج تحديداً.

د. ضعف العلاقات السياسية مع القوى الخارجية والقـوى والحركـات الداخليـة وكـذلك عـلى صعيد صلاتها الخارجية، وضعف سياسة التحالفات.

الهوامش

1. Autorenkollektiv : Lexikon Duden , S. 648 , Manheim 1984

2 . السامر د. فيصل: ثورة الزنج، طبعة 2 ص.27 ، بيروت / بغداد 1971

3 . Duden Lexikon S. 660

4 . د. فيصل السامر: ثورة الزنج، ص. 16

5 . السامر : ص. 24

6 . فوزي، د. فاروق عمر: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص. 325 بغداد/1985

7 . السامر : ثورة الزنج ص. 175

8 . السامر : ثورة الزنج ص. 25

9 . فوزي، د. فاروق عمر: تـاريخ العـراق في عـصور الخلافـة العربيـة الإسـلامية، ص،243 بغداد/1988

10 . كاهن، كلود : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص. 164، بيروت / 1972

11 .السامرائي، قاسم حسن عباس: صاحب الزنج، ص. 21، بغداد / 1988

12 . فوزي : التاريخ الإسلامي، ص.330

13 . السامر: ثورة الزنج، ص20

14 . Rathmann, Lother, Prof. Dr. , Geschichte der arber, Teil 1 , S.151, Leipzig 1974

15 . السامرائي، قاسم حسن عباس: صاحب الزنج، ص.30- 31

16 . السامر: ثورة الزنج، ص 71

17 . السامر: ثورة الزنج، ص. 71

18 . فوزي، د. فاروق عمر: التاريخ الإسلامي، ص. 321

19. فوزي، د. فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصور الفوضى العسكرية، ص.114بغـداد / 1974

20 ـ Rathmann , S. 151

21 . عليان، محمد عبد الفتاح: قرامطة العراق، ص. 34-39 ،القاهرة / 1970

22 . السام : ثورة الزنج، ص. 110

23 . فوزي، د.فاروق عمر: العراق في عصور الخلافة العربية الإسلامية، ص.254

24 . السامر: ثورة الزنج، ص.83 -85

25 . السامرائي، قاسم عباس حسن: صاحب الزنج، ص. 37 -43 -47

26 . السامر: ثورة الزنج: ص،122

27 . السامر: ثورة الزنج، ص، 141 -161

28 . فوزي، د. فاروق عمر: الخلافة العباسية، ص.114



المبحث الخامس

القرامطة بين الدين والسياسة

القرامطة بين الدين والسياسة

مثل العصر العباسي ولاسيما في عصره الوسيط، المرحلة الأكثر نشاطاً على الصعيد السياسي والثقافي / الفكري، فكانت مجمل المعطيات والعناصر التي بذرت بذرتها الأولى في العهد الراشدي، وتفاعلت في العصر الأموي، قد أينعت وحان قطاف ثمارها في العهد العباسي، ومضت فعالياتها تتكاثف على مسرح الحياة السياسية والثقافية، إذ ازدهرت بصفة عامة حركة الثقافة العربية ومنجزاتها في قفزة كبيرة إلى الأمام، وساهمت صناعة الورق سهولة ويسر انتقال الأفكار بين الأمصار العربية والإسلامية. كما راجت الترجمة من مختلف اللغات، السريانية واليونانية والفارسية والهندية وغيرها إلى اللغة العربية، فكانت العاصمة بغداد بؤرة لهذه الحركة ومركزاً لها، إلى جانب مدن أخرى كدمشق والقاهرة والبصرة والمدينة والقيروان وغيرها.

ومن البديهي أن تكون العوامل التي ساهمت في تحقيق النهضة العامة عديدة، فقد كانت هناك حركة واسعة وشاملة تمور ضمن الدولة والمجتمع العربي والإسلامي ذات تأثيرات متبادلة تتراكم وتتفاعل وتفرز نتائج وظواهر تقود في محصلتها النهائية إلى ما تم تحقيقه بعد القرن الهجري الأول، وبرزت آثاره واضحة بعد القرن الهجري الثاني، حيث دارت أحداث، وتبلورت أفكار سيكون لها أهميتها الخطيرة على حاضر ومستقبل الأمة العربية والإسلامية.

ومن ابرز أحداث المرحلة، مما له صلة ببحثنا هذا، انبثاق وتأسيس المذاهب الأربعة الرئيسية للبحث في علوم الشريعة. وهذه المذاهب هي :

* **المالكي:** مؤسسه مالك بن انس :

ولد في المدينة : 715 M / 93 H

توفي في المدينة : 792 M / 179 H

* **الحنفي:** مؤسسه أبو حنيفة نعمان بن ثابت :

ولد في الكوفة : 699 M / 80 H

توفي في السجن ببغداد: 767 M / 150 H

* **الشافعي:** مؤسسه محمد بن إدريس الشافعي:

ولد في غزة : 767 M / 150 H

توفي في الفسطاط : 820 M / 204 H

* **الحنبلي:** مؤسسة أحمد بن حنبل :

ولد ببغداد : 780 M / 164 H

توفي ببغداد: 855 M / 241 H

ولم تكن منجزات هؤلاء الأئمة سوى استجابة ونتائج :

ـ التوسع في الحديث والتفسير، قاد إلى تطور الفكر الديني وتكريس فقه العبادات.

ـ الحاجة إلى الاجتهاد، وطرحت نفسها من خلال التطبيق العملي للشريعة .

ـ احتدام الصراعات والجدل السياسي، وقاد إلى تطور الفكر السياسي.

وكانت المعطيات المادية الموضوعية قد بـددت الهالـة الرومانـسية الثوريـة التـي كانـت تكلل هامة الخلافة الراشدية، أو لنقل إصابتها بوهن شـديد. ولابـد مـن التـسليم والاعـتراف أن الخـلاف حـول المناصـب المهمـة كـان جـوهر الـصراعات وكـذلك المـال والمكاسـب الاقتـصادية والاجتماعية وأعطيات الناس(المكافئات) التي دخلت في حياة الناس وغدت عنصراً مهـماً وبقـوة غير مألوفة(الثراء والمال والنفوذ السياسي والاجتماعي)، وعنصراً أساسياً في حياة المجتمع.

وبسبب خلو الشريعة من نصوص تحدد أساليب الحكم والسلطة في اسـتلامها وتـداولها، فقد أفرزت التناقضات الملتهبة التي عمت المسرح السياسي العربي الإسـلامي منـذ انقـضاء عهـد الخلافة الراشدية، واندلاع نار ما أطلق عليه في الأدب السياسي العربي بالفتنة، أفرزت العديد من التوجهات السياسية بالدرجة الأولى، ومن جهة أخرى تبلورت المواقف والاتجاهـات التـي عمـت الحركة الـشيعية، فبعـد الاستـشهاد المأسـاوي للإمـام الحـسين بـن عـلي وتنـازل الإمـام الحـسن ومبايعته لمعاوية بن سفيان، تطلع أكثر من طرف من آل البيت لقيادة اتجاها أساسياً في فحـواه يهدف إلى جعل حكم الدولة العربيـة الإسـلامية في آل بيـت الرسـول (ﷺ) وطرحـوا أنفـسهم بوصفهم أحق الناس في الخلافة والحكم .

بيد أن اتجاهات عديدة في المجتمع العربي الإسلامي لم تكن تـشاطرهم هـذا الـرأي مـن جهة، ومن جهة أخرى، فأن هذه القاعدة تعرضت غير مرة إلى التبديل، فقد تـصدت شخـصيات من البيت العلوي (أبناء الخليفة الراشدي الرابع علي بـن أبي طالـب) لقيـادة العمـل الـسياسي، فبعد الإمام الحسين، تصدى للعمل محمد بن الحنفية (أبن على بن أبي طالب من زوجته خولـة الحنفية) في مذهب سياسي عرف بالكيسانية، ومن بعده أبنـاؤه ومـنهم هاشـم الـذي تـوفي ولم

يخلف عقباً، فأورثها إلى أبناء عمومتهم من أبن عباس(من أبنـاء عمـومتهم) في مـذهب سـياسي يختص بالإمامة عرف بابي هاشمية.

ولكن ذلك لم يحل دون المطالبة(الآن أو في مراحل متفاوتة)، مطالبة جهات أخرى علوية بتحديد الإمامة في عقب الإمام الحسن وأحفاده(إبراهيم وإدريـس ويحـي ومحمـد ذو الـنفس الزكية) أبناء عبد اللـه المحض بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب الذين قـاموا بتنظيم وقيادة حركات سياسية مسلحة في أرجاء مختلفة من العالم الإسلامي، كانـت متفاوتـة في درجـة نجاحهـا أو إخفاقهـا، فبعـضها صـار إلى النجـاح والـبعض إلى الإخفـاق، عـلى أن النـشاط السياسي العلوي لم يكن ليتوقف وكذلك مبدأ الإمامة الذي أحيل وحصر عند البعض من البيـت العلويين الآن في أبناء الإمام الحسين الذين استمروا لفـترة طويلـة منقطعـين للعبـادة والزهـد في الحكم والسياسة، عدا الإمام زيد بن علي بن زين العابـدين بـن الحـسين الـذي أسـس مـذهب الزبدية وخرج وقاد ثورة مسلحة، فيما استمرت الإمامة في عقب الإمام محمد البـاقر إلى الإمـام جعفر الصادق وهو الإمام السادس (89 H – 148 / 699 M – 765)، وهنا ابتـدأت مرحلـة مهمـة أخرى في تفرعات الإمامة للبيت العلوي.

توفي الإمام إسماعيل وهو النجل الكبر للإمام الصادق، في حيـاة والـده عـام 145 H، وقـد خلف ولداً (محمد) فانتشرت أقاويل كثيرة منها، أن فئة من أتباع الإمام إسماعيل قالـت بأنـه لم يمت وأنه أختفي وسوف يظهر فيما بعد، وقالت فئة أخرى بإمامـة ولـده الأصـغر محمـد، فـيما ذهب آخرون إلى إسناد الإمامة إلى موسى الكاظم أصغر أنجال الإمام الصادق، وقـد شـجع هـذا التفـاوت في الآراء، المزيـد مـن الغمـوض والإيهـام، ولكـون الإمـام جعفـر الـصادق كـان عـلى

درجة عالية من الاقتدار في علوم الشريعة بحيث تمكن من وضع أسس مذهب ديني، وليس مجرد المطالبة السياسية كما كان الحال عليه حتى ذلك الوقت، وقد تمكن فيما بعد تلامذته من تطوير هذا المذهب وإضفاء المزيد عليه فيما أطلق عليه بالمذهب الجعفري الأثنا عشري، الذي تبلور أكثر فأكثر بعد وفاة الإمام الصادق (149 H).

وحسب رأي المستشرقين، وبعد جرد للأدب السياسي والفقهي للمذهب الجعفري، فإن هذا المذهب لم يتبلور كحركة شيعية، دينية / سياسية إلا بعد عام 287 H فالإمام الصادق فرق بين الإمامة والخلافة، فالأولى رئاسة دينية وروحية، أما الثانية فهي سلسلة دنيوية، وأكد الصادق أن ليس من الضروري على الإمام أن يتقلد السلطتين معاً إلا إذا كانت الظروف ملزمة لذلك. [1]

أما **الإسماعيلية**، وهنا يتركز معظم بحثنا، فقد مضوا في الدعاية لمذهبهم على نحو نشيط، وقالوا **بأئمة ظاهرين وأئمة مستورين** وتنقلوا في أكثر من مكان واتخذوا لأنفسهم أسماء سرية وبعثوا بالدعاة إلى الأمصار لتعبئة الناس خلف شعاراتهم في تنظيم سري يحتوي على **مراتب في الدعوة ومراتبية في الانتماء إلى المذهب**، وهو أمر غير مألوف في الإسلام وفي الأديان السماوية، وناضلوا ضد سلطة العباسيين بكثير من الغموض وتداخل الأسماء والألقاب والشعارات.

والإسماعيلية الذين اعتبروا أن الإمام إسماعيل هو الإمام السابع وعنده تنتهي الإمامة وتتفرع لأل إسماعيل. وقد لاقت دعوتهم انتشارا واسعاً في المشرق ثم انتقلت إلى شمال أفريقيا أيضاً، وأضفوا هالة من القدسية على مركز الإمامة، بل قالوا صراحة في بعض المصادر الإسماعيلية، بأن الإمامة ترتقي إلى

مرتبة النبوة ذاتها ونسبوا إليه (إلى الإمام) المعجزات، وقال القاضي نعمان وهو أحد كبار علماء الإسماعيلية " الائمة هم حجج الله على خلقه وخلفاؤه في أرضه " [2].

ويذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى القول أن الإمام الإسماعيلي (وهو يحاط بهالة كبيرة) المصدر الوحيد لتفسير المعنى الباطني للقرآن الذي يكمن وراء معانيه الظاهرة. كما استعان الإسماعيليون أيضاً بالفلسفة وعملوا بمبدأ التدرج في الدعوة لما له من إغراء في نفوس التباع للنظام السري الغامض المؤلف من تسع درجات في التبليغ، ويؤخذ على كل مستجيب للدعوة ميثاق غليظ يرتبط بالولاء المطلق للإمام الإسماعيلي [3] ثم يضيف كاتب إسماعيلي معاصر الكثير من الوضوح والتحديد قائلاً: " إن الإسماعيلية والقرامطة شيء واحد وهي حركة باطنية تعتمد على التأويل ". [4]

وخلاصة أراء الإسماعيلية (ونحن نستطرد في ذلك لعلاقة الأمر بالجذر النظري للقرامطة) على الصعيد السياسي، هو أن تراث الرسول(ﷺ) والرسالة السماوية والإسلام، أنما هو تراث ينتقل بالتوارث إلى أسرة الرسول ووفق تأويلاتهم فهي ميراثاً خاصاً لا يليها حتى يوم القيامة أحد سوى آل البيت، في نظرية سياسية تشبه نظرية الحق الإلهي The Divine Right (بل وتتجاوزها في الصفات الشخصية للإمام) في الملكية المطلقة والتي تزعم أن الملوك هم نواب الله على الأرض.[5]

وكانت الحياة السياسية العربية الإسلامية قد شهدت في باكر عهد الخلافة حركات لها طابع سياسي أولاً، أي أنها قد تحددت أساساً وفق حركة مطلبية /

سياسية، ثم تطور الأمر حيث اتخذت لها مناهج إيديولوجية وقد ترسخت بعض هذه الحركات وغدا لها جذور عميقة في المجتمع العربي الإسلامي سواء كانت حركات مسلحة أو غير مسلحة، وبصرف النظر الثراء النظري لبعض تلك الحركات السياسية فأنها لم تطرح نفسها كفرق دينية مذهبية، ومن تلك الحركات على سبيل المثال لا الحصر:

* **الخوارج:** وهم الذين غادروا معسكر الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب احتجاجاً على قبوله مبدأ التحكيم بينه وبين معاوية بن أبي سفيان وهم بذلك" أول حركة احتجاج على التضحية بالمبادئ في سبيل الغايات " [(6)]

* **المعتزلة:** وهي حركة العدل والتوحيد، تأسست بعد عام 110 H، وهي وإن اقتبست أهدافها من الشريعة، إلا أنها كانت حركة سياسية حاولت صياغة مبادئها من الشريعة، إلا أنها كانت حركة سياسية حاولت صياغة مبادئها السياسية بما ينسجم مع الشريعة. وبرغم أن عناصرها كانوا من المذاهب السنية(شافعية وحنفية غالباً)، إلا أنهم لم يطرحوا أنفسهم كفرقة مذهبية، بل كحزب سياسي يقيم التحالفات والائتلافات السياسية وتوصل عناصره إلى السلطة وكانوا مؤثرين في عهد المأمون والمعتصم والواثق.

* **المرجئة:** في خضم الصراعات السياسية والتي ليس نادراً ما اتخذت طابع العنف المسلح بين فرق سياسية وحركات كالخوارج وفئات آل البيت(هاشميين وعلويين) والحزب السفياني الذي أنتهي إلى تأسيس الخلافة الأموية، وإذ مثل المعتزلة اليسار الديمقراطي الثوري، أتخذ المرجئة موقفاً سياسياً يتسم بالمرونة حيناً والمعارضة حيناً ولكنه لم يكن تياراً مذهبياً دينياً.

وقد أختلط على المؤرخين والكتاب، ولدى جمهور واسع من المثقفين، إشكالية ما برحت تطرح نفسها سواء على حركة الفكر أو العمل السياسي، وتتمثل هذه الإشكالية في التميز بين الحركة السياسية والمذاهب والفرق الدينية، ومع أن أقامة خطوط فاصلة واضحة وثابتة، هو أمر ليس من السهولة أقامته في مباحث الفكر السياسي الإسلامي، ويلاحظ دارسوا التاريخ أن حركات سياسية كثيرة تأرجحت بين كونها مذهب ديني يعني بتفسير الشريعة ونظم العبادات بالدرجة الأولى.

ولكن كثيراً من هذه الحركات حاولت أن تجد قناة مشتركة مع الشريعة كواسطة للعمل السياسي، أو كواجهة له، باعتبار أن الدين هو الشأن المهيمن على عقول وقلوب الناس، لاسيما في تلك الحقب، وهي بالتالي حركات سياسية بالدرجة الأولى وجدت في شعارات الشريعة، العدل، المساواة، الحرية، شعارات صالحة للعمل الاجتماعي.

فالخوارج والمعتزلة والمرجئة والقرامطة والزنج وغيرها، هي حركات سياسية في المقام الأول حاولت(بهذه الدرجة أو تلك من النجاح) تطويع أفكار من الشريعة، أو الشريعة كلها للأغراض السياسية. ومن البديهي أن يلجأ الكثير من المغامرين وأصحاب الطموح السياسي إلى تغليف مطامحهم السياسية والقيادية بشعارات وواجهات دينية، عاطفية أو عقلية من اجل تحقيق التفاف جماهيري حول حركتهم. وكثير من هذه الحركات اتخذت من آل البيت واجهة عاطفية لشعاراتهم السياسية، والعديد منها كانت حركات انتهازية في جوهرها، أعلن آل البيت العلويون براءتهم منها. وربما أن هذا الأمر جار حتى في عصرنا الحالي مع اختلاف طفيف أو كبير في مصطلحات القاموس السياسي للعصر.

ويبيح لنا التعقيد والغموض الشديد الذي يكتنف حركة القرامطة هذه المقدمة الطويلة (نسبياً) لغرض إيضاح المقدمات السياسية والتاريخية للموقف السياسي والثقافي بخطوطه العريضة، ليكون مدخلاً إلى دراسة معاصرة لحركة القرامطة. كما لابد لنا بادئ ذي بدء أن نثبت حقيقة موضوعية، وهي أن حركة القرامطة لم يتركوا من بعدهم تراثاً فكرياً سياسياً، " وبالتالي فأن معظم الدراسات هي مستمدة من المعلومات المتناثرة في مصادر سنية وشيعية وهي مصادر معادية للقرامطة " [7]. لذلك، فأن الفرصة قائمة دائماً لمحاولات علمية لاستنباط الحقائق المنطقية في قراءة جديدة للمعطيات والوقائع.

ومن اجل تثبيت حقائق مؤكدة، لتكون قاعدة انطلاق راسخة، نقول ابتداء أن تسمية القرامطة ذاتها هي موضع خلاف بين المؤرخين، ولكن على الأرجح، فأن حمدان بن الأشعث، وهو فلاح أو حمّال من عامة الناس لقب بالقرمط لاحمرار في عينيه، ومن ثم نالت حركته هذه التسمية، ولكنهم (القرامطة) كانوا يفضلون أن تسمى حركتهم: " المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في الأرض ".[8]

ويبدو أن الثورة كانت تمور وتجيش في صدر حمدان بن الأشعث قرمط، لحالة الفقر التي كان يعيشها، والفساد في الأوضاع السياسية والاقتصادية التي كانت تسود الخلافة العباسية في تلك المرحلة. وكانت تجربة الزنج بدروسها حاضرة في الأذهان، وقد أدرك حمدان وقرر أن ما ينقص الثورة هو حسن الأعداد والتخطيط والدعاية، وجهاز منظم يقود العمل وعقيدة دينية/ سياسية وقد صادف ووجد ما تاقت إليه نفسه، عندما التقى بالحسن الأهوازي، وهو من

دعاة الإسماعيلية البارزين سنة H 264 الذي " أستطاع أقناع حمدان بعد ساعة واحدة من لقائهما على الطريق " . [9]، بالعمل معاً لإزالة الأوضاع السيئة.

ولم يكن مهماً في تلك اللحظة لحمدان أن يكون العمل الثوري هذا تحت شعارات الإسماعيلية أو غيرهم، فالمسألة الرئيسة (التناقض الرئيسي) التي كان حمدان يدعو إليه: هو الظلم الاجتماعي المسلط عليهم، وذلك وحده يفسر موقف وموافقة حمدان بن الأشعث السريعة (خلال ساعة واحدة) على العمل ضمن الدعوة الإسماعيلية والعمل والألتزام بمبادئها, وقد لاقت تلك المبادئ هوىً في قلب قرمط فحركت جوارحه، وكان لها طابعها وسماتها التي تقترب من المبادئ الإسماعيلية ولكنها تختلف عنها في فقرات أخرى.

ومن تلك، كان النظام الذي أقامة القرامطة لاحقاً في المناطق التي كانت تحت هيمنتهم، أشبه بالنظام الرئاسي الجمهوري، ولم تكن تلك من مبادئ الإسماعيلية، مما يدفعنا إلى قناعة مفادها: أن القرامطة هي حركة سياسية انبثقت أو التقت مع الدعوة الإسماعيلية وعملت تحت واجهتها، ولكن ما لبثت أن صار لها مبادئها الخاصة، فابتعدت قليلاً أو كثيراً عن التيار الإسماعيلي كمذهب، وتخلل العمل السياسي لهذه الحركة شيء من الانتهازية شأنها شأن الحركات السياسية الأخرى، حيث يتعاظم فيها دور الزعيم وقائد الحركة بسبب شدة وعمق التأثيرات القبلية، وتتضاءل فيها ديمقراطية العمل السياسي والنضالي ودور الجماهير ومناضلي الحركة في القواعد.

وبهذا المعنى، فإن تحليل هذه المعطيات تقودنا إلى القول : أن كل قرمطي هو إسماعيلي، ولكن ليس بالضرورة أن يكون كل إسماعيلي قرمطي.

فالقرامطة مثلوا الجناح العسكري للإسماعيلية في مرحلة معينة وفي منطقة معينة(العراق والبحرين والبوادي على وجه الدقة) فيما كانت الإسماعيلية تحمل أسماء أخرى في أماكن متفرقة من مشرق الدولة العباسية أو شمال أفريقيا، وبمرور الوقت، تكوّن الموقف السياسي والنظري والإيماني للقرامطة نتيجة المصالح والهواء والتنافس على النفوذ السياسي فاختلفوا مع الإسماعيلية في قضايا مبدأية رئيسية وثانوية وبلغ خلافهم درجة النزاع المسلح والحرب.

ومتأثرين بتجربة ثورة الزنج، فقد أظهر القرامطة إعجابهم بالتنظيم السري والميل إلى المبالغة بالكتمان، وتعلموا ذلك من الإسماعيلية، فتأريخهم، القرامطة والإسماعيلية على حد السواء، يحفل بالأسماء السرية والرموز والألغاز والسماء المزدوجة. وفي دراسة حديثة لأحد مؤرخي الإسماعيلية يعترف بأن تاريخ الحركة الإسماعيلية والقرمطية ينطوي على أسرار غامضة والتغيرات المفاجئة والتنافس الدموي على المراتب القيادية والفتن والدسائس والمؤامرات، وإلا بماذا نفسر حروب الأمراء البويهيين ضد القرامطة وكلاهما من الشيعة، وصراع الفاطميين مع القرامطة وكلاهما من فرع واحد من الشيعة، وهي الإسماعيلية، فهو إذن بدرجة ما، صراع مصالح ومكاسب ونفوذ سياسي، وإلا كيف يميل معز الدولة البويهي وهو شيعي زيدي إلى الأتراك السنة الأحناف.[10]

متأثرين مرة أخرى بتجربة ثورة الزنج، آثر حمدان بن الأشعث (قرمط) التريث في إعلان الثورة لحين استكمال استعدادات لابد منها، وتلك ملاحظة مهمة، ويبدو أنها قد استفادت من تجربة ثورة الزنج، فأقامت صلات وثيقة بأحدي الواجهات الدينية(الإسماعيلية) وهو ما لم يقدم عليه الزنج كما هو

معروف، لذلك ظل ادعائهم بالصلة بالبيت العلوي مسألة لا قيمة واقعيـة لهـا، ولم تحقـق لهـم دعـماً جماهيريـاً، والقرامطـة أدركـوا ذلـك ويلاحـظ أن أقـامتهم الـصلة بالحركـة الإسـماعيلية، واستجابة حمدان السريعة لهم ليست سوى تعبير واضح عن ذلك.

وبرغم الملامح المشتركة لثورة الزنج والقرامطة، حيث تنطوي كلتا الحركتين على مـضامين اجتماعية، واللجوء إلى الكفاح المسلح كأسلوب للنضال الـسياسي، إلا أن القرامطـة(حيـث يتركـز بحثنا) لم يظهروا إدراكاً عالياً لضرورة إقامـة التحالفـات الـسياسية، وبالـذات مـع حركـة الـزنج، وتوفر الجوانب المشتركة العديدة، إلا أن ومساعي العمـل المـشترك لم تفلـح في تحقيـق التعـاون المشترك مع الزنج الذين كانوا أقوياء في تلك الفترة(264 H) فرفـضوا ذلـك العـرض، وفـيما بعـد، وعندما أشتد عود حركة القرامطة، وتعرض الزنج إلى الضعف تحت تـأثير الـضربات التـي كالهـا لهم جيش الخلافة العباسية، عرض قائد الزنج التحـالف بـصرف النظـر عـن الفوائـد العـسكرية والسياسية. وسرعان ما تهاوت ثورة الزنج على يد قوات الخلافة وانتهت بمقتل قائدها عـام 270 H، وتلاشت نهائياً.[11]

ورغم ندرة المـصادر الأصـلية لحركـة القرامطـة، إلا أن الـدلائل والمعطيـات تـشير إلى وضوح الجوهر الاجتماعي للحركة بما يمكننا أن نطلق عليه وصف: " حركة كـادحين فقـراء " أو واحدة من ثورات الفلاحين التي تزخر بهـا كتـب التـاريخ بـصرف النظـر عـن الـشعارات والواجهات الدينية التي رفعتها الحركة. فمن المؤكد أن قائد الثورة قد أدرك أن لا سـبيل إلى تعبئة جماهير شعبية فقيرة خلفـه إلا إذا رافقتهـا شـعارات دينيـة عاطفيـة تـستثير حماسـة الفلاحين الفقراء، وباعتبار أن الجهل والأمية وضعف الوعي الاجتماعـي يـسود بـين جماهـير

الفلاحين عادة، وأدراك أن الدافع الاجتماعي والطبقي لوحده سوف يفقد الحركة جماهير غفيرة، وشرعية نضالية دينية، وإن واجهة آل البيت بصرف النظر عن النوايا الحقيقية، تمثل مسألة صالحة للإثارة الجماهيرية.

وقد أنطوى البرنامج السياسي / الاجتماعي للثورة، تقليدياً على وعود بتحسين مستوى حياة ومعيشة الفلاحين وفقراء الريف والبدو من عرب أو موالي (مسلمين غير عرب)، وقد مرت الحركة بمراحل كانت الشحنة الاجتماعية عالية فيها طغت على الجانب الديني حتى قيل : " أنها ثورة اجتماعية باسم الدين " [12] ولكننا نلاحظ أن ذلك لم يكن كذلك بصفة مستمرة، فقد حدث أن طغى الجانب الديني في الدعاية والتأثير على الجانب الاجتماعي حتى **ليمكن اعتبارها ثورة دينية بشعارات اجتماعية أو هكذا اعتبرها البعض، أو ثورة اجتماعية بشعارات دينية،** والحق فأن هوية الحركة الحقيقية لم تترسخ بسبب هذا التراوح بين الدين والسياسة الذي غالباً ما تحول إلى تناقض متفجر مسخ هوية الحركة.

وليس بوسعنا الآن أن نطالب الحركة أن تتقدم ببرنامج ثورة تفصيلي ينطوي على مناهج اجتماعية/ سياسية عميقة أو واضحة، فذلك يفوق قدرة الحركة ولاسيما في مراحلها الابتدائية، وبسبب من **حقيقة أن ثورات الريف والفلاحين قد تكون قاسية وصلبة، إلا أنها تمتاز بهشاشة نظرية**، بيد أنه يمكننا القول أن حمدان قرمط " وعد جماهير الثورة من الفلاحين بامتلاك العالم دون منازع " [13]، وبذلك كرست الحركة نفسها تياراً سياسياً / اجتماعيا، بالإضافة إلى الأمر الديني والمذهبي، ثم انه طالب عناصره بدفع الضرائب، ثم أخيراً بوضع

كل ما يملكون بين يديه، كل ما لديهم لا حاجة لهم به، لأن الأرض بأسرها ستكون لهم.

وقد مارس القرامطة فعلاً ضروباً من هذه الأفكار في(مدينتهم الفاضلة) إذ ابتنوا عاصمة لهم عام 277 H أسموها دار الهجرة، وتلك أشارة دينية واضحة المعنى، قرب الكوفة، مثلت استعراضا لقوتهم من خلال تجمع أعداد غفيرة منهم في مكان واحد وحصنوها وفرضوا فيها انضباطا عالياً، وكان لكل ذلك معناه المهيب المخيف بين أوساط الفلاحين البسطاء.[14]

ولكن سرعان ما دب التناقض بين الأفكار الاجتماعية الثورية والإصلاحية وبين نصوص دينية / مذهبية إسماعيلية أعلنوا التزامهم بها من خلال الإسماعيلية المتشددة. كاتب إسماعيلي معاصر، أن النظام القرمطي الإسماعيلي كان يهدف إلى إقامة نظام جمهوري شوروي قائم من مجلس خاضع للانتخاب الجماعي بدلاً عن النظام الملكي الوراثي وإلغاء الملكيات الفردية واحتكار الدولة للتجارة الخارجية. [15]، ولكن هذه الأفكار الناضجة نسبياً، تتناقض بصورة واضحة مع انتشار الكثير من الخرافات التي تدل على الجهل وتنتقص من قيمة الحركة سياسياً وفكرياً سواء تلك التي تقول بالقدرة على إتيان المعجزات أو التمتع بقدرات خارقة كالصعود إلى السماء، وهي أخبار كان الشيعة الإسماعيلية يتداولونها بكثرة. [16]

وبسبب من هذا التذبذب والتأرجح بين الأهداف الاجتماعية الثورية والتي سعى القرامطة حقاً من أجلها، وبذلك نالوا أهمية تاريخية بوصفها حركة اجتماعية، وبين العقائد الدينية للشيعة الإسماعيلية التي تبالغ في الغيبيات

والتأويلات الباطنية على نحو يصعب القبول به، أحدث هذا التناقض شرخاً بين الفكر والممارسة، وهذه تدفع إلى النهاية المحتومة لكل حركة سياسية تعاني انفصالا بين النظرية والعمل، بين الفكر والممارسة، فتضطر تلك الحركة إن عاجلاً أو آجلاً إلى اتخاذ مواقف سياسية نظرية أو مواقف عملية انتهازية، تحط من مكانتها أو تدفع بالحركة إلى نهايتها المحتومة.

فمن جهة كان على القرامطة باعتبار أنهم قبلوا الالتحاق بالمذهب الإسماعيلي القبول بعقائدهم الدينية / المذهبية، فالإسماعيلية لا يكتفون بالقول بعصمة الأئمة كسائر المذاهب الشيعية، بل أنهم يبالغون في مكانة الإمام بما يفوق مكانة الأنبياء، ثم أنهم قالوا: " أن روح الله تحل في أجسادهم فتعصمهم من الزلل وترشدهم إلى صالح العمل، ومبدأ الحلول كان سائداً لدى الإسماعيلية " كما " قال الإسماعيلية بتأويل معاني القرآن التي قالوا أن لها معنى ظاهري ومعنى باطني، والمعنى الباطني لا يعلمه إلا الأئمة ورجال المذهب الكبار " [17] وبذلك حصروا مبدأ التأويل والاجتهاد لدى نفر قليل من أفراد المذهب، وعلى الأشخاص العاديين(سائر الناس) التنفيذ فحسب.

وبتقديرنا، أن أمراً مهماً غاب عن بال الكثير من المؤرخين، قد يمثل السبب الجوهري في اشتداد التناقضات بين زعامات القرامطة فيما بينهم وبين القرامطة ومركز القيادة الإسماعيلي في السلمية(سورية) أو في شمال أفريقيا ومصر لاحقاً، الخلاف حول تفسير قضايا ونصوص دينية. ومع أن حمدان الأشعث (قرمط) كان موافقاً على الخطوط العامة للمذهب الشيعي الإسماعيلي، بما في ذلك الاتجاهات المغالية والباطنية **ولكن المحتوى الاجتماعي لحركة القرامطة كان أكبر من التوجهات الإسماعيلية**، وعلى الأرجح فأن حمدان

الأشعث قرمط، كان خياله يحتضن هـدفاً طالما دار في مخيلـة قـادة ثـورات الفلاحـين والفقـراء والعبيد، ألا وهو إقامة يتوبيا Utopie(مشروع خيـالي غـير قابـل للتحقيـق)، جمهوريـة كـادحين ينعدم فيها الظلم، ولكن دون أن يتوفر لديهم الأسس النظرية والفلسفية لهذا الهـدف الـسامي النبيل، والتاريخ يشير لنا أن هذه الثورات كانت تتعـرض للـسحق بـلا هـوادة، لـيس فقـط مـن القوة الغاشمة التي يستخدمها الحكام الطغاة فحسب، بل ولضعف الأعداد السياسي والعقائدي والتكوين النظري لهذه الحركات، ولربما لأخطاء تكتيكية فادحة رافقت هـذه العمليـة المعقـدة (الثـورة) سـواء في أعـداد صـفوفها أو في تحالفاتهـا، أو في أسـاليب أدارتهـا للـصراع الـسياسي والعسكري مع خصومها.

ولا بد أن القرامطة قد اختلفـوا مـع القيـادة الإسـماعيلية حـول دولـة المحـرومين، وقـد لاحظنا ميلهم إلى استخدام سبل ديمقراطية، وأيضاً لدينا دلائـل تـشير إلى خلافـات حـول تقاسـم الإيرادات المالية (18) ويعترف كاتب إسماعيلي، أن الأموال الطائلـة والمجـوهرات كانـت تـرد إلى مقر القيادة الإسماعيلية في السلمية، وإن قصور الأئمة الإسـماعيلية كانـت باذخـة الـترف وتـضم الكثير من العبيد والخدم. [19]

على أن هاجساً ثالثاً دخل حقل ألغام التناقضات بين قرامطة العـراق والإسـماعيلية مـن جهـة، وبـين أقطـاب قرامطـة العـراق أنفـسهم بالإضـافة إلى الخلافـات في التفـسيرات المذهبيـة والعقائدية، والمال كان العامـل الجديـد الـذي تمثـل في هـاجس رغبـة التوسـع، وهـذا الهـاجس بالذات سيوقع الكثير من التناقضات الداخلية والخارجيـة، فالرغبـة في أقامـة دولـة كبـيرة قويـة ذات مركز سياسي، سيعقبها الرغبة في تقليص الـصلات مـع المركـز القيـادي الموجـه في الـسلمية،

والتقاضي عما كان يعد محرماً في حكم المبادئ، وهذه قادت إلى صراعات داخلية بين القرامطة.[20]، أسفرت عن مصرع مؤسس الحركة فأستلم القيادة من بعده صديقه وصهره عبدان الذي كان يتمتع بقدرات ثقافية مهمة، ولكن ما لبث أن اغتيل عبدان هو الآخر في خضم مسلسل لا ينتهي من الصراعات على المركز القيادي للحركة.[21]

وباستلام آل مهرويه قيادة القرامطة في العراق، زكرويه ويحي وأهل بيتهم، سعوا إلى إعادة ترتيب الصلات الخارجية ومع مقر الدعوة الإسماعيلية في السلمية في المقام الأول، بيد أن هذه المساعي لم تسفر عن نتائج جيدة فقد أدرك قادة الدعوة الإسماعيلية في المركز القيادي، أن قرامطة العراق قد مضوا بعيداً في تحديهم وخروجهم عن الطاعة والالتزام، فلم يعد بالإمكان انتظامهم ضمن علاقة تستلزم المركزية، وهنا هاجم آل زكرويه مقر الدعوة في السلمية واستباحوا قصر الأئمة في الإسماعيلية فقتلوا الرجال والأطفال والنساء والعبيد والخدم ونهبوا محتوياته من الأموال والمجوهرات..!!

وأظهر القرامطة، وقد ظل أسم الحركة كذلك حتى بعد مقتل حمدان قرمط [22]، أظهروا الكثير من التوجهات المتنافرة والمتناقضة في معانيها، وتدل على عدم الاتساق، وهذا بديهي في ظل غياب النظرية الثورية التي لا بد أن تصاحب العمل الثوري، وإلا فأن الأمر مهدد في أي لحظة أو ظرف لأن تتحول العملية الثورية إلى إرهاب وإلى ضرب من ضروب العنف العشوائي غير المنظم وغير المبرر.

وبالفعل فقد بالغ القرامطة باستخدام العنف. فبالإضافة إلى سلبهم ونهبهم لدار الإمامة في السلمية وقتلهم آل البيت الإسماعيلي وهاجموا قوافل الحجاج وقتلوهم وبرروا ذلك، بإظهار عجز الدولة عن حماية طرق الحج، ثم أنهم دمروا آبار المياه على طريق الحج، وكانوا يهاجمون المدن(هيت والكوفة مثلاً) ويحاصرون أخرى(حمص ودمشق مثلاً، ويقتلون الناس وينهبونهم دون تميز، مما دفع الناس للقتال ضدهم في المدن كما حدث في مدينة الكوفة، وتحولهم من جماهير مؤيدة لهم تمثل حزام الأمان، ضد هجمات السلطة، إلى اشتداد التذمر في صفوف الجماهير وتحولهم إلى مواقف معادية. ويكتب أحد مؤرخي الإسماعيلية يقوله: أن عناصر القرامطة كانت تجوب بادية الشام والعراق مهاجمين للمدن والقرى يبثون الرعب والدمار فيها في " معارك رهيبة سفكت فيها دماء بريئة وقتل الناس وشردوا في العراء ".[23]

وبينما كان القرامطة على وفاق نسبي مع الأخشيدين خصوم الفاطميين في مصر قبل استيلائهم عليها، إذ كانوا قد اتفقوا معهم إلى دفع مبلغ نقدي مقابل ضمان مرور التجارة عبر بوادي شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام المتجه إلى مصر. [24]

وفي التنافس على بلاد الشام، دارت معارك دموية هائلة بين القرامطة ودولة الفاطمين، مما يدل على هزال الموقف النظري والوعي السياسي، وكانت نتائج الحروب والمعارك متفاوتة وقد أستطاع القرامطة تهديد الأمن في بلاد الشام بشكل جدي، بل واحتلوا بعضاً من المدن السورية لأوقات متفاوتة وكاد القرامطة أن يحتلوا القاهرة نفسها عام 361 H ، وأعاد القرامطة الكرة عام 363 H فهزموا مرة أخرى، ولم تكف مطلقاً الصراعات بين القرامطة والفاطميين.[25]

ويصف مؤرخ عربي معاصر حروب القرامطة مع الفاطنين بأنها دلالة على انتهازيتهم وتلاعبهم بالشعارات السياسية, وحيث أنهم لم يتمكنوا من اللقاء مع الفاطميين مع أنهم ينحدرون من جذور عقائدية مشتركة (الشيعة الإسماعيلية) وميلهم إلى الفوضى في العلاقات والتناقض في أفعالهم وشعاراتهم[26] في حين يقلل مؤرخ آخر من أهمية انتماء القرامطة المذهبي/ الديني قائلاً: " وسواء كانت الدعوة الإسماعيلية احتوت الثورة الاجتماعية في العراق، أو أن الثورة الاجتماعية قد استترت بالدعوة الشيعية الإسماعيلية لخدمة أغراضها، فالثابت أن اللقاء بين الدعوة والثورة قد تم وأسفر عن النجاح في إشعال فتيل الثورة " [27]

وبتقديرنا، فأن حمدان بن الأشعث، وهو قائد ثورة حقيقي، أراد أن يستفيد من تجربة ثورة الزنج الذين افتقدوا الشعار والخطاب السياسي لثورتهم، وأن يمنح حركته واجهة دينية ضرورية، وسط جماهير بسيطة كادحة محرومة، لا تمتلك وعيا اجتماعياً أو طبقياً، متعلقة بالدين عاطفياً، وبالطبع قد فات حمدان والإنسان الكادح البسيط، أن عملية الثورة وقوانينها أعقد بكثير من هذه التطورات البسيطة التي قد تنجح في تفجير ثورة، ولكنه سيفشل بالتأكيد في قيادتها إلى أهدافها بنجاح.

وقائد الثورة لم يكن يمتلك سوى الإخلاص والحماس لقضية الثورة ولجموع الكادحين الذين تولى قيادتهم، وليس أدل على ما يعزز هذا الرأي(سير الثورة نحو أهدافها)، هو حقيقة أن السلطة العباسية بصفة عامة (رغم بعض الصحوات الاستثنائية)، كانت في حالة تراجع مستمر سياسياً وعسكرياً، وتمثل

الضعف بغياب الجيش العباسي القوي، وهيمنة الجنود والضباط البويهين على السلطة، وكانت ثورة الزنج قد أدت إلى ضعف عام وفوضى وتراجع الزراعة بسبب تعدد أنظمة الأرض وتحكم الإقطاع، الأمر الذي زاد في شقاء الفلاحين، فيما لم يكن فقراء المدن بأفضل حالاً. ولم تستطع الثورة أن تستوعب هذه التناقضات لصالحها فيما ارتكبت الحركة الأخطاء العديدة، لاسيما بعد وفاة أو اغتيال حمدان الأشعث(قرمط) وعبدان، إذ تنازع قرامطة العراق فيما بينهم وخاضوا غمار صراعات ومعارك داخلية [28] بالإضافة إلى تراجع في الأداء السياسي للحركة.

وكان حمدان بن الأشعث قد أرسل صديقه أبو سعيد الجنابي إلى البحرين لتأسيس قواعد الحركة هناك وأكتسب ذات الاسم(قرامطة البحرين) وطرحت شعارات متشابهة، ولبعد البحرين عن مقر الخلافة، فقد تمتع قرامطة البحرين بالأمان نسبياً، وقد استطاعوا مد نفوذهم إلى أرجاء عديدة من سواحل الخليج العربي. وبسبب ضعف المواجهات العسكرية والسياسية، نجح الجنابي من إقامة دولة قرمطية ديمقراطية تدعو إلى المساواة والمشاركة في الثورة، ولكن حتى في ظل الديمقراطية، فقد كان هناك في مجتمعهم عبيد. وفي الواقع فأنها كانت تجربة في مجتمع صغير وبحياة اقتصادية بسيطة جداً. [29]

ونجد تقيماً آخر لحركة القرامطة في مصدر مهم من مصادر الاستشراق ونعني بذلك الموسوعة المهمة التي صدرت عن جامعة لايبزغ بألمانيا (تاريخ العرب / بأربعة أجزاء)، أن " حمدان (قرمط) أراد استغلال القوة السياسية للإسلام لتحسين الحالة المعاشية لجماهير الفلاحين الفقراء" وهو بذلك يذهب تقريباً إلى ما ذكرناه ثم يستطرد المصدر في مبادئ القرامطة " وكان مبدأ الحكم

لدى القرامطة هو ضرب من مبادئ تعاليم الحقوق المدنية(المساواة ـ المشاعية) في شؤون الدولة.

وفي الواقع إنها كانت تضم مقدمات لاقتصاد بدائي صغير ومعزول وتهدف إلى أعادة حالة ما قبل القطاع. وفي هذه الدولة كانت المساعي باتجاه عدالة اجتماعية ومساواة في التملك لجميع المواطنين. وكانت مرتهنة بتصاعد الضرائب وتزايدها، وكذلك مع امتلاك العبيد واستعادة لعبودية جماعية، فقد كان يعمل في الزراعة ثلاثون ألف من عبيد الدولة. وتشير تقارير إسلامية أن القيادة في البلاد كانت بإدارة مجلس من ستة أشخاص(مجلس جمهوري) وقد وجدت نقود سكت وهي تحمل أسم هذه اللجنة " [30]

فثورة القرامطة كانت إذن تخوض نضالها الطبقي والسياسي دون دليل أيديولوجي، فهي ضرب من ثورات الفلاحين وكادحي الريف التي ما فتئت تتوالى عبر التاريخ، تستحق الاحترام لصدقها وعدالتها، رغم تخبطها وفشلها، فهي دليل على عدم استكانة الإنسان ورفضه الرضوخ للظلم والجور، وهي تجربة ينبغي النظر إليها دون مبالغة ودراستها على هذا الأساس. **نعم، هي حركة وثورة شعبية ذات ملامح اشتراكية، ولكن الاشتراكية ليست فقط أغناء الفقراء وإفقار الأغنياء، فهذه نظرة لا تخلو من سذاجة. ولسنا نطالب القرامطة إقامة تجربة اشتراكية بمعاني عصرنا، ففي ذلك تجني على الثورة وجهل منا بحقائق وقوانين تطور التاريخ.** وبنفس المعنى لا يمكننا أن نلوم حمدان بن الأشعث كثيراً لاعتماده الشيعة الإسماعيلية، لحاجته إلى الإسناد النظري والسياسي والدعائي ولمكانتهم العاطفية بين الجماهير. وبالطبع فقد فات قرمط أن الهبات العاطفية سريعة الاشتعال ولكنها سريعة الخمود أيضاً، وأن الاعتماد على الخرافات والجهل سلاح ذو حدين، حيث يمكن تحقيق مكاسب سريعة،

ولكن حبل الجهل قصير مهما تأخر، **وأن الاعتماد على عاطفة الجماهير دون وعيها رهان خاسر.**

ومن تلك الفعاليات التي عادت عليهم بالضرر مهاجمة قرامطة القطيف (وهم فرع من قرامطة العراق)، لمكة ونهبهم الحجر السود من الكعبة عام H 316 ، وتختلف المصادر حول إعادته بعد 22 عاماً، فتقول بعض المصادر أنه أعيد مقابل مال، ومصادر أخرى تقول أنه أعيد بدون مقابل. [31] كما وأن فعاليات عديدة لهم، كان فيها ميل شديد إلى الإرهاب والقتل والسلب والنهب، وكانت تلك من الثغرات التي عمل خصومهم من خلالها لعزلهم عن الجماهير.

ورغم أن هناك الكثير من الحلقات المهمة مفقودة في مصادر التاريخ التي تدل على مفردات العلاقة بين القرامطة والإسماعيلية، إلا أنه من المؤكد أن تلك العلاقة لم تكن على ما يرام، وكذلك تدل المعلومات على صراعات وخلافات داخلية بين أقطاب الحركة فليس هناك سوى النزر اليسير من المعلومات عن صلات أقطاب القرامطة فيما بينهم ومع قيادة الحركة الإسماعيلية ومع الفاطميين المعاصرة لهم في شمال أفريقيا ومصر، وكذلك مع ثورة الزنج في العراق التي كانت معاصرو لدعوتهم. وتشير تلك المصادر إلى الغموض الذي اكتنف موت(مقتل) حمدان مؤسس الحركة، واغتيال الرئيس الثاني، عبيدان صديق حمدان وصهره ورفيق نضاله، وفيض من الدسائس والفتن والمكائد والمؤامرات والاغتيالات.

وهناك معلومات عن ميل الحركة إلى المبالغة في جباية الأموال وفرض الضرائب ومنها على سبيل المثال ضريبة البلغة، وهي كناية عن حلوى صنعها حمدان وكان يبيع القطعة منها بسبعة دنانير، وضريبة الفطرة وقال أنها (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) الروم: ٣٠

وأشار عليهم إلى الآية : (هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) النمل: ٦٤ [32]

ولكن حمدان، ولابد من ذكر الحقائق كاملة، كان ينفق الأموال، أو لنقل الجزء الأعظم منها، في تشيد عاصمة حصينة(دار الهجرة)لتكون قاعدة سياسية وعسكرية له، يتجمع فيها القرامطة ليمثلوا قوة اجتماعية وعسكرية. وقد شيدها فعلاً عام 277 H قرب الكوفة، وأقام فيها نظامه الاجتماعي الذي كان يدور في مخيلته حيث ينعدم فيها الظلم واستغلال الإنسان للإنسان وأطلق على هذا النظام في مدينته الفاضلة أو جمهوريته، أسم (نظام الألفة) وتجمع المصادر أن العلاقات بين أفراد هذا المجتمع الصغير كانت قائمة على الود في مجتمع آمن وضمن انضباط عال.

بيد أن مقتل حمدان الغامض حوالي عام 280 H ، وبعده مباشرة عبدان، ثم حلول آل مهرويه في قيادة القرامطة، وتفاقم التناقضات واحتدمت الداخلية منها بين قيادات القرامطة، والخارجية منها مع العباسيين والفاطميين مما زاد في تخبط الحركة وارتكابها للمزيد من الأخطاء، فكثر خصومها في الخارج، كما تضاءل وضعف، ثم أنعدم ذلك الحزام الجماهيري الذي يحيط بالحركة.

وخلال معارك صغيرة وكبيرة تضاءل نفوذهم بعدها في البوادي السورية والحجازية، ثم سددت إليها ضربات سريعة متلاحقة أنهت وجودهم في العراق(معقل الثورة) بحدود عام 300 H ، ثم حاول بعض أنصارهم وبقاياهم أعادة تشكيل لوجودهم، إلا أن هذه المحاولة لم يكتب لها النجاح فتبددت كل المساعي بحوالي عام 316H بانتفاضة فاشلة في مناطق وسط العراق، على أن وجودهم في أماكن أخرى أستمر حتى عام 390 H في البحرين. [33]

وقد تمكن قرامطة القطيف والبوادي السورية من الصمود أمام هجمات العباسيين والفاطميين على حد السواء، ولكن بالمقابل لم يتمكنوا من تحقيق

منجزات سياسية مهمة (دولة ـ عاصمة ـ علاقات سياسية خارجية) فاستمرت حرب العصابات والهجمات واحتلال سريع لمدن الشام(حمص ـ حماة ـ دمشق) والتخلي السريع عنها هو طابع حرب كانت سجال بينهم وبين خصومهم العباسيين والفاطميين.

وقد تمكن القرامطة، في مراحل كانوا فيها أقوياء، من فرض نفوذهم العسكري في المنطقة، وتمكنوا من تشكيل تهديد حقيقي للفاطميين، حيث أحتل جيش قرمطي بقيادة الحسن الأعسم مدينة دمشق وانتزعوها من أيدي الفاطميين عام 357 H في تحالف سياسي مع العباسيين. وقد حاول القرامطة جعل دمشق عاصمة لهم، إلا أن هذه المساعي باءت بالفشل، ولكن القرامطة في أوج قوتهم تمكنوا من دخول مصر وحصار القاهرة، ووصلوا ضواحيها الغربية(عين شمس) عام 361 H ثم تقهقر الأعسم عن مصر عام 363 H، وأستمر نفوذهم بعدها بالانحسار وأنتهي نهائياً عام 470 H شمالي الإحساء.[34]

وقد تعلمنا من دروس التاريخ شيئاً مهماً، أن ليس هناك شيء يتلاشى ولا يترك آثاراً، وحركة القرامطة تجربة مهمة برغم أنهم لم يتركوا لنا وثائق مهمة، أو آثار كتابية، وأخبارهم متفرقة في مجموعة كبيرة من المصادر معظمها لا تتعاطف مع القرامطة والسبب في ذلك واضح وجلي، فلدى الكثير من الناس ما زال الخروج المسلح يعني التمرد ومن جهة أخرى فأن القرامطة الذين تراوحت مواقفهم بين الالتزام بمبادئ الدعوة الإسماعيلية التي ارتضوا التمترس خلف شعاراتها على أمل أن تقدم لهم الحركة الإسماعيلية الدعم والإسناد المادي والمذهبي والدعائي، وبذلك فقد تأرجحوا بين صرامة المذهب الشيعي الإسماعيلي وتطرفه، والمرونة التي يتطلبها العمل السياسي، وبين هذه وتلك تعلقت أهدافهم النبيلة وتبددت مكاسبهم التي حققوها وأخفقت آمالهم في الانتصار. فالإسماعيلية مذهب باطني يصعب التعامل معه بوضوح، فهي

(الحركة الإسماعيلية) تضع تسعة مراتب في مفاتحة الفرد بالدعوة وفي مكانته في صفوف الحركة، وهناك 12 درجة من الدرجات التي يتعين مكانة الفرد في المذهب، وبحسب الدرجة التي يستحقها تكشف له أسرار الدعوة، وهناك مثلاً فرق شاسع بين إمام المذهب والمستجيب(35)وهناك الكثير من الأسماء السرية والوهمية، وكان لابد لكل ذلك أن يفجر التناقضات بين قادة الدعوة(والدولة لاحقاً) الإسماعيلية وقادة القرامطة وكذلك حول القضايا المالية بالدرجة الأولى وحول مركزية الدعوة والقيادة والنفوذ السياسي، كما سادت أجواء تصفيات دموية وحروب بين الأطراف المتنازعة.

وإذا شئنا أن نقدم جرداً بأهم سمات حركة القرامطة:

أ. الغموض الذي ساد تأريخ الحركة وصلتها بالحركة الإسماعيلية.

ب. التناقضات التي برزت في سياسته الاجتماعية(امتلاكهم العبيد).

ج. طبيعة التحالفات السياسية كانت تنطوي على الكثير من التناقضات، فلم ينجحوا في أقامة تحالف مع ثورة الزنج، وتحالفوا مع العباسيين ضد الفاطميين وساعدوا البويهيين(خصومهم) ضد السامانيين.

د. دخلوا في حروب طاحنة مع الحمدانيين ثم عادوا فهادنوهم.

هـ. اتفقوا مع الأخشيديين في مصر وسوريا على حماية قوافلهم لقاء المال. وشنوا الحروب الدموية على الفاطميين.

ح. بالغوا في استخدام العنف والإرهاب واستباحة المدن.

ك. أدت ثورتهم إلى إقحام متزايد للجيش في الحياة السياسية للدولة العباسية.

هوامش البحث

1. فوزي، د.فاروق عمر: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص102، بغداد/1985

2 . عنان، محمد عبدالـلـه : الحاكم بأمر الـلـه، ص 40-42، القاهرة/1959

3 . عليان، محمد عبد الفتاح: قرامطة العراق، ص19، القاهرة/1970

4 .تامر، عارف : القرامطة، ص،9-13 ، بيروت

5 . عنان، محمد عبد الـلـه : نفس المصدر، ص 43-46

6 . حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، ص14، بيروت/1977

7 . إسماعيل، د. محمود: الحركات السرية في الإسلام، ص109-110 بيروت/1973

8 . عليان: نفس المصدر، ص31

9 . عليان: نفس المصدر، ص21-22

10 . تامر، عارف : نفس المصدر، ص 23

11 . عليان : نفس المصدر، ص34-39

12 . إسماعيل، د. محمود: نفس المصدر، ص112

13 . عليان : نفس المصدر، ص26

14 . عليان : نفس المصدر، ص66

15 . تامر، عارف : نفس المصدر، ص68-70

16 . عليان : نفس المصدر، ص 39-95

17 . عليان : نفس المصدر، ص54

18 . عليان : نفس المصدر، ص 64

19 . تامر، عارف : نفس المصدر، ص 42

20 . تامر، عارف : نفس المصدر، ص 113

21 . عليان : نفس المصدر، ص 67-73

22 . تامر، عارف : نفس المصدر، ص 103

23 . تامر، عارف : نفس المصدر، ص 103

24 . فوزي، د. فاروق عمر: نفس المصدر، ص 307

25 . عنان : نفس المصدر، ص 71

26 . فيصل، د.شكري : القرامطة، مقال في العربي الكويتية عدد 1969/17

27 . إسماعيل، د.محمود : نفس المصدر، ص 123

28 . عليان : نفس المصدر، ص 44

29 . كاهن، كلود : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص 256 ، بيروت/1972

30. Rathmann, Prof. Dr. Lother :S. 158 Geschechte der Araber,

31 . عليان : نفس المصدر، ص 66

32 . عليان : نفس المصدر، ص 202

33 . تامر، عارف : نفس المصدر ص 107

34 . تامر، عارف: نفس المصدر، ص 125

35 . تامر، عارف: نفس المصدر، ص 80

المصادر:

1. فوزي، د.فاروق عمر: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، بغداد/1985

2 . عنان، محمد عبدالـلـه : الحاكم بأمر الـلـه، القاهرة/1959

3 . عليان، محمد عبد الفتاح: قرامطة العراق، القاهرة/1970

4 .تامر، عارف : القرامطة، بيروت

5 . حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت/1977

6 . إسماعيل، د. محمود: الحركات السرية في الإسلام، بيروت/1973

7 . كاهن، كلود : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، بيروت/1972

8. Rathmann, Prof. Dr. Lother :Geschechte der Araber, Berlin 1975

9 . فيصل، د.شكري : القرامطة، مقال في العربي الكويتية، عدد 1969/17

رابعاً: مـن هنـا نبـدأ

في مطلع الثمانينيات، عرضت القناة الثالثة في تلفزيون ألمانيا الاتحادية وضـمن البرنـامج الثقافي (أيرنا) ندوة مهمة كان يديرها ويحضرها عدد من العلماء الألمان من اختـصاصات شـتى، ينتمون إلى جامعات ومعاهد ومؤسسات علمية مختلفة. وموضـوع النـدوة الـذي كـان البحـث يدور حوله هو (حماية الثقافة واللغة الألمانية) واستطراداً، عنـاوين ومفـردات أخـرى مهمـة في الحياة الاجتماعية الألمانية عن تسلل ثقافـات أجنبيـة. فقـدم العلـماء الألمـان معطيـات دقيقـة مدعمة بالإحصائيات تعبر عن حجم هذا التسلل الذي أعتبر في وقتـه كبـيراَ. وخلاصـة مـا دار في هذه الندوة الهامة، أن اللغة والثقافة الألمانية تواجه خطراً لا يستهان بـه في المـستقبل القريـب والبعيد. وبعد عقد من السنوات أو أكثر، يقول رئيس الجمعية الوطنيـة الفرنـسية في كلمـة لـه أمام مؤتمر البرلمانيين الـدولي: " إن عـلى شـعوب العـالم أن تأخـذ حـذرها مـما يـسمى بالثقافـة العالمية التي تدمر الهوية القومية والثقافية للشعوب" [1]. وبعد ذلك اتخـذت الدولـة الفرنـسية قراراً بمنع استخدام ألفاظ أجنبية في اللغة الفرنسية، منها كلمات بسيطة وشائعة.

ويحــق لنــا هنــا أن نتــساءل ونتأمــل، إذا كــان شــعباً كالألمــان أو الفرنــسيين، ذوو الأمجاد الثقافية والاقتصادية والحضارية عامة من جهة، وقربهم مـن ثقافـة وحـضارة الثقافـات المتسللة إليهم من جهة أخرى، يطلقون نداء التحذير ويتخـذون الإجـراءات المـضادة، فـما هـي إذن المخاطر التي تتعرض لها أمم وشعوب هي في الواقـع شـبه عـزلاء، لهجمـة شرسـة عاتيـة لا تبقي ولا تذر..؟ وإذا كانت الثقافة العربية تمتلك دروعاً ومعـدات، وحـصوناً منيعـة، تـرى مـاذا يمتلـك شـعب بوركينافاسـو مـثلاً كي لا يفقـد آخـر مـا يمتلـك مـن مقومـات الهويـة الوطنيـة

والقومية..؟ وهو لا يمتلك أساساً الكثير منها بسبب تعرضه لقرون طويلة، ولا يزال، للاستعباد وعمليات صيد وقنص للبشر، ونقلوا إلى قارات أخرى واستخدموا كعبيد هناك، أو تجنيدهم في الحروب والغزوات الاستعمارية لضم وإلحاق بلداناً أخرى إلى ممتلكات الدول الاستعمارية.

ولابد لنا ابتداء أن نؤكد على حقيقة مهمة، هي أن النظام الرأسمالي لا يهتم كثيراً بالثقافة بوصفها نشاطاً أو موقفاً إنسانياً رفيعاً يسمو فوق نزعات النهب والاستعباد، وما هو إلا نشاط ترفيهي يهدف إلى التسلية، وفي هذا المجال يكتب المفكر الأمريكي جون نيف الأستاذ بجامعة هارفارد قائلاً: " منذ ظهور الصور المتحركة والمجلات والراديو والتلفزيون في النصف الأول من القرن العشرين، شاعت فكرة مؤداها أن مستوى النجاح مرهون بعدد القراء والمشاهدين، وهكذا أزداد توجه وسائل الإعلام إلى تلبية طلبات ذوي المستويات الثقافية المتدنية الأفق بحجة أن هذه هي الوسيلة الأنسب لزيادة الأرباح. وهكذا أبتدع أصحاب الصحف ورؤساء تحريرها أناساً يتصفون بالفراغ الفكري والابتذال واللامسؤلية والشهوة ".[2]

وقد غدت هذه التوجهات في أعلى مراحل تطور نظام الدولة الرأسمالية الاحتكارية خطوة على طريق دمج شعبها وشعوب أخرى ضمن نسيجها الاقتصادي والسياسي بالدرجة الأولى، وتكريس هذا الواقع من خلال قطع الأواصر التي تعبر عن كيانها وشخصيتها المستقلة واحتقار تقاليد وعادات الشعوب الأخرى وثقافتها وموروثاتها. والهدف النهائي هو : استنزاف قدراتها الاقتصادية وقوة العمل البشرية فيها، وأخيراً جعل هذه الشعوب والبلدان توابع ثقافية وسياسية، ولكن بالدرجة الأساس، جعلها وسطاً اقتصادياً تابعاً لا يمتلك

أي طاقة روحية للنهوض، وإسناد دور نهائي لها في تقسيم العمل العالمي، يتمثل بتصنيع المكونات الثانوية أو الإمداد بالمواد الخام، أو ميداناً لنشاطات الشركات المتعددة الجنسية، وهذا الأمر لم يعد مقتصراً على منطقة واحدة، بل أنه موجه إلى أقطار العالم كافة لاسيما البلدان النامية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، وفي هذا المجال يكتب الأستاذ البرازيلي كاردوز قائلاً : " **هناك تبعية تنجم بالنتيجة، وهي تبعية متعددة الأوجه، سياسية واجتماعية وثقافية وعسكرية، بل أن عمليات التشكل الطبقي والفئوي تتأثر بالتبعية بشكل بالغ** ".[3]

والحق فأن مثل هذه الفعاليات ليست جديدة تماماً في سياسة الدول الإمبريالية، فالشركات المتعددة الجنسية مثلاً وأساليب تغلغل رأس المال الاحتكاري معروفة منذ عقود غير قليلة، وكذلك فاعلية التأثير الثقافي الذي مارسته الدول الاستعمارية منذ فترة طويلة حتى في فترات ما قبل الحرب العالمية الأولى وما بعدها، حيث انتشرت المؤسسات التعليمية الأجنبية حتى على مستوى الجامعات والمراكز والمعاهد الثقافية والإصدارات من الصحف والمجلات، بل وتأسيسها لدور النشر في مراكز عديدة من العالم منها أقطارنا العربية، وهذه المساعي مشخصة بدقة في العديد من البلدان النامية، وفي هذا المجال يكتب المفكر والمناضل الفرنسي / المارتنيكي فرانز فانون عام 1961، أن الاستعمار يهدف في جملة ما يستهدفه، نسف المقومات الثقافية القومية للشعوب المستعمرة قائلاً: " أن الاستعمار لا يكتفي بتكبيل الشعب ولا يكتفي بأن يفرغ عقل المستعمر من كل شكل ومضمون، بل هو يتجه أيضاً إلى ماضي الشعب المضطهد فيحاول بنوع من فجور المنطق أن يهده وأن يشوهه وأن يبيده. إن هذه المحاولة التي يحاولها الاستعمار إذ يجرد فيها تأريخ البلدان المستعمرة السابق على الاستعمار من كل قيمة، إنما تتخذ اليوم دلالاتها".[4]

وإذ لا يمكننا تجاهل الدور الثقافي والعلمي التنويري الذي مارسته هذه المؤسسات الأجنبية، لابد لنا من ذكر حقيقة موضوعية، أنها لم تكن تفعل ذلك هبة منها لوجه الله، بل كان ذلك ضمن مخطط له صفحاته التفصيلية، وبصفة خاصة، تسابق الفرنسيون والأمريكان والإنكليز والإيطاليون، فتنافست هذه الأطراف فيما بينها، بدا في بعض مراحله تناحرياً من أجل إحراز النفوذ الثقافي، وليس أدل على ذلك، حجم الأنشطة والفعاليات الثقافية التي كانت تتنازعها تيارات الثقافة الأنكلوسكسونية والفرانكفونية، بل وفي مرحلة ما بين الحربين العالميتين، حيث **كانت إيطاليا تسعى لتكريس نفسها كقوة عالمية، والهيمنة على البحر الأبيض المتوسط وجعله بحيرة (رومانية)، استخدمت بدورها المدفعية الثقافية، ففي العام 1937 سجل تصاعد مثير للدهشة رقم المدارس الإيطالية في مصر إلى 64 مدرسة تضم أكثر من 10 آلاف طالب، مقابل 39 مدرسة بريطانية تضم 5 آلاف طالب!** (5)

وجدير بالذكر والإشارة، أن هذه الأطراف الاستعمارية والإمبريالية أدركت أن أحد مكامن قوة الأمة العربية هي في لغتها، فسعت دون هوادة إلى إضعاف أسس هذه اللغة وذلك بمحاولات إبدال الحروف العربية باللاتينية كمقدمة لتحجيم تطورها و إضعافها وتلاشيها على المدى البعيد، فحاولت ذلك في مصر ولبنان وإلى فرض اللغة الأجنبية على عرب شمال أفريقيا وبلاد الشام وإحلال الثقافة الفرنسية فيها، والإنكليزية في مصر والسودان والأردن، وقد بذلت مجهودات كبيرة في هذا الاتجاه ولكنها باءت بالفشل الذريع.

ومن جملة مساعي الدوائر الثقافية الاستعمارية كانت ولا تزال تهدف إليه، إحلال اللهجات المحلية بدلاً من الفصحى، وكذلك في محاولاتها لإبراز

خصائص معينة في ثقافة كلا قطر وتقديمها بشكل يطغي على الخصائص الموحدة للثقافة العربية وفي مقدمة ذلك اللغة العربية الفصحى، فسعت إلى الفينيقية في لبنان وإلى القبطية في مصر واستغلت في مساعيها المحمومة والخبيثة كل مكامن الضعف والثغرات، أو سعت بنفسها إلى خلقها وأحياء المتلاشي منها واستنهاض الضعيف فيها واستخدمت لهذه الغاية عناصر مرتدة، ارتضت للأسف التعاون مع الأجنبي لأسباب شتى، وربما أعتقد قسماً من هؤلاء(تحت ضغوط شتى) أن اعتناق ثقافة أجنبية هي ثقافة قوى عظمى ستمنحه قيمة مضافة.

واليوم إذ تشتد أوار الحملة الإمبريالية بكافة صفحاتها على بلادنا العربية ليست الجبهة الثقافية إلا صفحة منها، ربما الأكثر بروزاً بسبب تعاظم شأن الثقافة العربية والمجتمعات العربية، وذلك أمر لا نخفي سرورنا منه، ففي مطلع القرن العشرين كان الجانب الثقافي يأتي بعد الجانب السياسي والاقتصادي لعدم خطورة المستوى الثقافي العربي آنذاك، وكان التناقض الرئيسي الذي يلهب قضايا النضال الوطني والقومي، هو الاحتلال المباشر بقبعته ذات الريشة الحمراء يختال في شوارع مدننا، كما كان النضال ضد الوجود العسكري والقواعد الأجنبية والكفاح لاستعادة ما استولى عليه الأجنبي من مصادر الثروة القومية، كان شعار التحرر الوطني والقومي في المرحلة اللاحقة، والعامل الثقافي كان خلف هذه الأوليات، ولربما أيضاً بسبب ضعف الوعي الثقافي، أو بسبب تعطش الجماهير إلى الثقافة بغض النظر عن مصدرها، فقد بدت براقة وجذابة، وكان مستوى تخلف المجتمعات العربية موجعاً لذلك ارتضت الجماهير السم المداف في عسل الكلام.

وعلى الرغم من بدائية من بدائية التنظيم والوسائل والتنسيق، كـان رد فعـل الجماهـير قوياً غريزياً وعفوياً في كثير من الأحيان، فقد أخفقت كل تلك المساعي على ضخامتها من جهـة، وضعف جبهتنا السياسية والثقافية من جهة أخرى، وهزمـت شر هزيمـة ومـن المؤكـد أن لـذلك أسبابه. ففي دراسة عميقة لحجـم الفعاليـات الاسـتعمارية في مؤلـف هـام صـادر عـن جامعـة لايبزج بألمانيا عـام 1972 [6]، يشير إلى سعة الهجمة الاستعمارية وضـخامتها مـع غيـاب مواجهـة حقيقية بينها وبين الثقافة العربية التي كانت قد نهضت لتوها في مطلـع القـرن العـشرين مـن سبات عميق أستغرق قـرون طويلـة، منـذ سـقوط بغـداد عـام 1258 ، وفي غيـاب حكومـات أو ممثلين للإرادة العربية، تصيب الدهشة كل من يطلع على تلك التفاصـيل، إذ كيـف اسـتطاعت هذه الأمة الصمود وإلحاق الهزيمة بتلك القوى المتفوقة عسكرياً واقتصادياً وسياسياً وهـي عـلى هذا النحو من الضعف والتشتت ..؟

ليس هناك من إجابة منطقية سوى أن الجذر الثقـافي لهـذه الأمـة بـالغ العمـق وثقتهـا بنفسها هائلة وعلى درجة كبيرة من الثراء الروحي والنفسي، يمنحها كل ذلك قدرة غير محـدودة على امتصاص زخم الهجوم والتسلل الدخيل، في مطاولـة أصـابت بـالعجز اعتـي الإمبراطوريـات والغزاة على مر التاريخ والعصور.

فالأمة العربية تمكنت بنجاح(ليس بدون تضحيات بالطبع)مـن التـصدي للغـزو المغـولي والصليبي، رغم أنها كانت تعاني من التمزق والتشرذم وأفول مجد الدولة العربية الإسـلامية، وفي مراحل لاحقة بدت فيها الأمـة العربيـة أكـثر انـسحاقاً وتخلفـاً وابتعـاداً عـن الاسـتقلال وركـب الحضارة والتقدم عندما تعرضت لهجمات وغزو الدول الاسـتعمارية، أسـبانيا وفرنـسا وبريطانيـا وإيطاليا لأي هجمة استخدمت فيها هذه القـوى كـل عنـاصر تفوقهـا العـسكرية والاقتـصادية،

والثقافية أيضاً وكان تفوقها كاسحاً وهجومها عاتياً باغياً مدمراً، والجنة التي خيل للمستعمرين أنهم تمكنوا منها، هبت بوجوههم في كل مكان في ثورات وانتفاضات بطولية مسلحة، في ريف مراكش وفي الجزائر وتونس وليبيا ومصر والسودان وسوريا والعراق والثورات الفلسطينية، هذه الثورات لئن كانت جميعها(بدرجات متفاوتة)، تفتقر إلى التنظيم والتنسيق، وهي أقرب إلى العفوية منها إلى الانتفاضة المنظمة، إلا أنها عبرت جميعها عن حيوية الأمة ورفضها الاستسلام، وإذا لم يكن بوسع قوانا العسكرية إلحاق الهزيمة الحاسمة بالعدو، فأن الصمود والالتصاق بالأرض جعل من المستحيل اقتلاعنا، ومكوث المستعمر على تربتنا حلماً بعيد المنال، وإن الهجوم العاتي المتفوق لم يستطع أن يحول دون استقلال الأقطار العربية، وأن تخوض صراعاً دامياً من أجل صيانة الاستقلال وجعله حقيقة واضحة، ونضالاً لا يقل دموية من أجل تحرير الثروات الطبيعية ومصادر الاقتصاد الوطني من براثن المستعمرين وأن تواصل مسيرة تقدمها الثقافي رغم كل العراقيل والعصي التي وضعت أمام عجلة تطوره لتعج المدن العربية بعشرات الجامعات ودور العلم.

والهجوم الجديد الذي تواجهه الثقافة العربية والمتمثل بالعولمة Globallisatioin ليس الأول من نوعه، وأغلب الظن سوف لن يكون الأخير طالما تعيش على وجه الأرض حضارات وثقافات متعددة، وهو في الواقع مواصلة لعمليات تأثر وتسلل واقتحام وغزو ودس، اختلفت فيه الأساليب والهدف واحد، من الهيلينية Hellenism، إلى الغنوصية، إلى الإسرائيليات، إلى الشعوبية، إلى الفرانكفونية والانكلوسكسونية وعصر الاستعمار وما انطوى عليه من تحديات ثقافية، هذه المواجهات لم تتوقف قط، ربما اختلفت الأساليب والأشكال، وربما هناك تفاوت في قوة وزخم الهجوم إلا أنها لم تكف ولم يتغير

الهدف الرئيسي فيهـا، ألا وهـو جعـل أقطارنـا وثقفتنـا جـزء مـن نـسيجها الاقتـصادي أولا، ثـم السياسي والثقافي وتدمير الملامح الرئيسية لهويتنا تسهيلاً لأهدافها الشاملة.

وفي الواقـع، فـأن الثقافـة العربيـة قـد ازدادت قـوة وثـراء مـن خـلال مواجهاتهـا لهـذه التيارات، فقد تفاعلت الهيلينية مـع الثقافـة العربيـة ويبـدو ذلـك بوضـوح في أشـكال العـمارة والأثاث وفي النظم، وبالمقابل تلقت الهيلينية تـأثيرات الثقافـة العربيـة، بـل أنهـا تحمـل ملامـح شرقية وعربية، كما استفادت الثقافة العربيـة مـن الثقافـة المـسيحية والغنوصـية التـي اعتـبرت نفسها وريثة الثقافة اليونانيةـ وبالتالي مدارسها الفلسفية والفكرية الشهيرة.

والتيار الشعوبي الذي بدا قوياً عارماً في بعض مراحله أستفز أقلام المثقفين العرب لتفنيـد أباطيلها ومزاعمها واعتبرت مساجلات الكتاب العرب في ردودهـم عـلى الـشعوبية، قطـع أدبيـة وسياسية نادرة، وقد استفادت مـن هـذه المواجهـات باتجـاهين: فهـي مـن جهـة ازدادت خـبرة وعمق وتجذرت في تربتها أكثر فأكثر، ومن جهة أخرى استفادت من التعرف بدقة على منجـزات تلك الحضارات فازدادت رؤيتها شمولية وأتساعه.

وحيال هذه الظواهر، لابد من الإقـرار بـادئ ذي بـدء أن الحـضارات الكـبرى وغير الكبرى في التاريخ، تحمـل بـذور انتقالهـا إلى مجتمعـات أخـرى، وهـذا أمـر لا نعيب ولا نلوم عليه أحداً فقد انتقلت معطيات حضارات أمـم كثـيرة عـبر القـارات والمحيطات وربمـا بوسـائل بدائيـة وحلـت في مجتمعـات أخـرى وربمـا بعيـدة، ثـم سـاهمت بهـذه الدرجـة أو تلـك في تطـوير منجـزات حـضارية عديـدة بـين

حضارات وادي الرافدين والنيل، وبين حضارات أميركا القديمة مثل حضارة الأولميك والأزتيك في أميركا الشمالية(المكسيك)، والأنكا في أميركا الجنوبية(البيرو). وهذه الظواهر التي تشترك مثلاً في نظام العبادات والتقاويم الزمنية وفي فن المعمار، أو في أشكال بناء السفن ونواح أخرى، فهناك افتراضات كثيرة عن رحلات بحرية بين أفريقيا وآسيا وأوروبا والأمريكيتين، كانت تتم في عصور سحيقة [7] ويصاحب ذلك عادة انتقال سلمي لمنجزات ثقافية.والإنسان هو أخ للإنسان وهذا هو ديدن البشرية منذ خلقت ولكن ...!

ومن المؤكد أيضاً أن الانتقال الثقافي الحضاري قد أتخذ أبعاداً قسرية في عملية تاريخية لم تتوقف عبر الأزمنة. فالمحتل يجلب معه نظم إدارة واستغلال واستثمار للموارد الاقتصادية، ولكنه من جهة أخرى يجلب معه لغته وآدابها وأنماط عمارة وأشكال وصياغات ثقافية عديدة، وغالباً ما يحاول فرض هذه الثقافة بأساليب تسلطية، وبتقديرنا فأن حضارة أي أمة ما لم تكن إنسانية في جوهرها وتقدمية في مضمونها وسلمية في أساليب انتقالها، فأنها ستفتقر إلى المغزى والهدف الأخلاقي في عملية التشكل الحضاري وفي النتائج المادية لهذه الحضارة.

وبهذا الصدد نذكر، بأن **هناك أجداث 60 مليون هندي من سكان أميركا الأصليين قتلوا في حملات إبادة منظمة على يد القادمين الجدد من أصل 80 مليون، كما قتل 100 - 200 مليون أفريقي أسود، اختطفوا وتعرضوا لحملات صيد البشر من أوطانهم الأفريقية ونقلوا كعبيد إلى أمريكا، ودفنوا في براري الغرب الأمريكي حيث استصلحوا الأراضي تحت سياط المستوطنين في عبودية جماعية.**[8]

نعم إن الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت أمة كبيرة وقوية في عملية تاريخية فريدة من نوعها، تجمع فيها سكانها بين مجرمين ومغامرين وشذاذ آفاق وباحثين عن فرص حياة جديدة، استولوا فيها على أراضي تزخر بكل الثروات وأبادوا فيها شعوباً، ولكن هل استطاعت الولايات المتحدة تقديم مثل وقيم أخلاقية..؟ وإذا كان التقدم والثراء لا يخدم الإنسان وكرامته وأخلاقه فماذا إذن..؟ وعلى هذا التساؤل يجيب البروفسور الأمريكي جون نيف قائلاً : " لقد أدى ذلك إلى تدهور في الذكاء الفطري والفطنة والذوق" [9] وكذلك: " وهكذا عولج كل ما هو مخجل وأخفيت حقيقته حتى صار شيئاً محترماً" [10] و " وكانت النتيجة تغليف العقل وتجريده من إنسانيته بوسائل متعددة إلى أن أصبح غير قادر على أن يقدم سوى القليل من الخدمة للإيمان والإنسانية والإدراك المتكامل للسعادة التي كانت لوحدها قادرة على تخليص الناس من أسر الدعاية ".[11]

أخبرني مرة دبلوماسي أوربي، كان قد عمل في سفارة بلاده في بروكسل (بلجيكا)، واستطاع أن يتوصل بدقة، أن أصل ثراء كل العائلات البلجيكية هي من حقب النهب الاستعماري في أفريقيا، فأي حضارة يمكن أن يشيد على القتل والتهب والسرقة وهذا ما يفسر انحدار مجتمعات الدول الاستعمارية إلى مستويات مرعبة من الجريمة والإباحية والمخدرات والفساد السياسي والحكومي والأمراض الجنسية الفتاكة.

نعم، لقد كانت منجزات عصر النهضة Renaissance رائعة على صعيد العلوم وفتحاً إنسانياً كبيراً وكذلك الثورة الصناعية، إلا أن البورجوازية الأوربية في الدول الصناعية المتقدمة اتجهت إلى قمع الطبقة العاملة في بلدانها أولاً، ثم إلى سحق الشعوب من القارات الأخرى، فخرج المشروع من إطاره وهدفه

الإنساني الذي بشر به رواد عصر النهضة. فالمستعمر الأوربي مضى إلى قارات آسيا وأفريقيا والأمريكيتين وهو يحمل السلاح وليس شمعة ديوجين، ويفرض نظاماً استعماريا ينهب ثرواتها الطبيعية وليجعلها أسواقاً لمنتجاته من جهة، وليسلب من جهة أخرى تلك الشعوب مقومات وجودها، من لغة وعادات وتقاليد صناعية بدائية، وتطور كانوا قد أحرزوه ومكتسبات غير بسيطة في معظم الأحيان.

وبهذا المعنى، فالاستعمار يعد مسئول تماماً عن سحق حضارات وثقافات كان يمكن لها أن تتطور تطوراً طبيعياً وفد فعل الاستعمار ذلك من أجل فرض أنماط ثقافية وحضارية لتخدم أهدافه بأساليب القمع والقسر فنجم عن ذلك اختلال في أطراف المسالة، فلا الشعوب تمكنت من تطوير حضارتها، ولا المستعمر استطاع أن ينتقل بها إلى مستوى حضاري راق، وتلك لم تكن من غاياته، وجل ما تحقق هو مجتمعات شوهاء فقدت الكثير من أصولها وجذورها وألوانها، وخير مثال على ذلك هي أفريقيا ثم أميركا.

وبطبيعة الحال، فأن الهجمة الثقافية الحالية تتميز بملامح عديدة ينطوي البعض منها على ما هو جديد في أسلوبه وأدواته، وابتداء لابد لنا من تشخيص أبرز الظواهر على مسرح العلاقات الدولية المعاصرة، وتحليل الاتجاهات المختلفة وعناصر الموقف الموضوعية منها وأبرزها:

أولاً: ظاهرة القطبية الأحادية: ويتمثل هذا العامل باستفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالدور القيادي في الحياة السياسية الدولية واستخدامها لأساليب التهديد والترغيب، وللأمم المتحدة (كشرعية دولية) ومجلس الأمن

لتحقيق أغراضها وأهدافها السياسية والاقتصادية، وفرض أنماط اجتماعية وثقافية.

ثانياً: ظاهرة عولمة الاقتصاد: ويتمثل هذا العامل بتسارع وتائر حركة رأس المال المالي (المصرفي) وأتساع حركة الاستثمارات ليصبح العالم بأسره فعلاً سوقاً واحدة بقبضة الشركات المتعددة الجنسية في تعاظم متزايد لدورها.

ثالثاً: الإمبريالية في مرحلة جديدة: ويتمثل بدخول دولة الاحتكار الرأسمالي (الإمبريالية) في مرحلة جديدة، ويتمثل داخلياً باشتداد التمركز المالي وذلك بميل رؤوس الأموال خوض غمار المشروعات الكبرى وقيام الاحتكارات العملاقة في فروع الإنتاج المهمة من جهة، والإقحام المتزايد للأجيال الجديدة من التكنولوجيا المتمثلة بالحاسبات العملاقة والروبوتات و الميكروالكتروتكنيك، والتطور الهائل في وسائل الاتصالات والنقل وفي وسائل العلام المرئية والمسموعة والمقروئة.

أما العناصر الذاتية في الحياة السياسية والثقافية العربية، فأبرزها :

أولاً: تفاعلات القضية الفلسطينية: من المؤكد أن التناقض الذي أطلقه الموقف من العدو، حيث قادت اتفاقية كمب ديفيد إلى تفاعلات وأفراز لمواقف أثرت بشكل فعال على مسار القضية الفلسطينية التي أعتبرها النضال التحرري العربي أولى قضاياه، وقد تفاوت الموقف منها إلى أن أستقر على صورة الموقف الحالي، الذي أعتبره معظم الأطراف واقع حال ينبغي التعامل معه على أمل الحفاظ على الحد الأدنى.

ثانياً: المستجدات في العلاقات الدولية: أثرت المواقف المستجدة على مسرح العلاقات الدولية، على مفردات الموقف السياسي في الأقطار العربية،

فهيمنت الولايات المتحدة وإرادتها السياسية، قادت إلى انهيارات(لا سيما في النصف الأول من عقد التسعينات)، مع ملاحظة:

أ ـ المساعي الفرنسية لبلورة موقف أوربي متميز يلتقي ولكنه قد يختلف أيضاً مع التوجهات الأمريكية في تصورها لأزمات للشرق الأوسط.

ب ـ فشل الولايات المتحدة في طرح مشروعات سياسية وثقافية للشرق الأوسط بسبب المبالغة في استعراض القوة وأتباع سياسة الكيل بمكيالين، وتجاهل إرادة وكبرياء أقطار المنطقة و مصالحها.

ثالثاً: مشكلات أمام الثقافة العربية: على الرغم من النداءات والمؤتمرات والاجتماعات ولقاءات اتحادات الكتاب والأدباء والصحفيين والمؤتمرات الفنية على تعدد اختصاصها، ولقاءات المسؤولين عن الثقافة والإعلام والقنوات الفضائية والمهرجانات المسرحية والسينمائية والموسيقية، فأن الثقافة العربية ما تزال تعاني الكثير من مشكلات ومعوقات الانتشار، ومن سيف الرقابة، وعدم رعاية المطبوع العلمي التخصصي، وصعوبة انتقال المطبوعات بين الأقطار العربية، وضعف الأجور والمكافئات للعلماء والكتاب، الخلافات السياسية بين الحكومات العربية وانعكاساتها، هيمنة أجهزة الرقابة على المطبوع العربي والأجنبي، نعم هناك الكثير من الظواهر الإيجابية، ولكن ما زال هناك الكثير ما ينبغي التأكيد عليه، وفي مقدمة ذلك رفع القيود عن الكتاب وانتشار المطبوع العربي سواء كان كتاباً أو صحيفة أو مجلة، وكذلك المادة الثقافية، أفلام ورقوق سينمائية أو أعمال فنية وموسيقية.

رابعاً: لهذه وغيرها، شهدت الحياة السياسية العربية تخلخلاً وضعفاً أنعكس بشكل واضح على المستوى السياسي و الاقتصادي والثقافي، فانتهكت كثير من المحرمات الثقافية واعتبرت مجرد وجهات نظر قابلة للطرح والمناقشة، لا سيما تلك التي تتعلق بالتعامل مع العدو الصهيوني فكرياً وثقافيا تحت شعارات

الديمقراطية وحقوق الإنسان بالتعاون مع الولايات المتحدة، في حين تمارس من جهتها التطرف التلمودي وسياسة القضم والهضم. وقد شهدت محاولات التطبيع الثقافي جولات ونزالات تعيد إلى الأذهان تلك المساجلات التي كان يقيمها رموز الثقافة العربية بوجه الشعوبية ودعاتها، تلك التي أفادت الثقافة العربية وأكسبتها القوة، فما أشبه الوقائع والنتائج المرتقبة..!

وبتقديرنا فأن الجانب الأخطر من الهجمة الإمبريالية على بلادنا يتمثل بالدرجة الأولى بالإخضاع السياسي وذلك ما يسلب القدرة على التطلع إلى المستقبل بحرية واستقلال، أي قمع المشروع النهضوي العربي وفي مقدمة فقرات هذا المشروع :

- **تقليص حجم التبعية الاقتصادية**: وفي تفاصيله الجانب الغذائي(الأمن الغذائي).
- **تقليص حجم التخلف العلمي**: وفي تفاصيله التكنولوجي.
- **تقليص التبعية الاجتماعية:** وفي تفاصيله الحفاظ على شخصية مجتمعنا العربي الإسلامي.
- **تقليص التبعية الثقافية**: (الأمن الثقافي)، وفي تفاصيله مفردات التطور الثقافي ـ الحضاري، والسعي لرفع إسهام ثقافتنا العربية في الثقافة الإنسانية العالمية في إطار العمل المشترك مع الشعوب والأمم لأن يكون هذا العالم أكثر إنسانيا وأكثر رخاء وعدالة، والكف عن اضطهاد الإنسان للإنسان، والأمم الغنية القوية للأمم الأقل ثروة وقوة، عالم التعايش السلمي والتعامل القائم على التكافؤ، عالم يشعر فيه أي إنسان، إن أي تقدم علمي بسيط في أقصى بقعة في العالم ينتمي إليه مباشرة، ولكنه يشعر بالمقابل أن أي صفعة يتلقاها أي إنسان ظلماً في العالم يوجعه ويدمي كبرياءه وكرامته.

تلكم هي بتقديرنا أبرز مهمات المثقف العربي المعاصر، وسلاحه في ذلك الكلمة والريشة والأزميل والنوتة وكل عمل إبداعي.

والثقافة العربية إذ تواجه تحديات مختلفة، عليها أن تشخص واجهات عملية التسلل، وأن تفرق بدقة بين عملية تفاعل الحضارات وحتميات التطور، وهو أمر لابد منه، بل لا نريد الابتعاد عنه، وبين تيارات تريد أن تفرغ الثقافة العربية من خصائصها وتحرمها من التطور الذاتي، وعزلها عن تاريخها وإدخال عناصر جديدة غريبة عليها لتندغم في تيارات تصب في النهاية في طاحونة النظام الرأسمالي الاحتكاري العالمي، كمقدمة لجعل بلادنا وسائر البلدان النامية مجرد توابع تدور في فلكها، وبهذا المعنى فأن تيار العولمة Globalization، ليس سوى مرحلة جديدة من مراحل تصاعد النظام الرأسمالي الاحتكاري العالمي، أنه مرحلة الإخضاع النهائي لشعوب الأرض لسلطان الرأسمالية الإمبريالية، باعتبار أن التقدم التكنولوجي والثورة في وسائل الاتصال والمواصلات جعلت من العالم قرية كبيرة، وبلغت فيها الرأسمالية مرحلة خيالية من تمركز رأس المال المالي.

وفي المرحلة الحالية تتميز فيها هيمنة الولايات المتحدة بوصفها متروبول الرأسمالية العالمية وتأبى أن تغادر هذا الموقع القيادي ولا تقبل المشاركة فيه، تهدف إلى تعميم ضرب من الثقافة التي لا تلامس جوهر مشكلات الإنسان، ثقافة سطحية تتعامل مع غرائز الإنسان وتشجع فيه روح التفوق والتسلط الفردي والنزوع المطلق نحو الثروة وإحراز النفوذ والهيمنة، وإطلاق لنزعات الجنس الشاذة، أن إنسان العصر الذي قدم منجزات كبيرة بفضل تراكم التجربة والعلم، تضعه في قمقم مشكلاته الذاتية لتخلق منه إنساناً نرجسياً على استعداد لفعل أي شيئ، حتى القتل الجماعي من أجل إشباع نزعاته، إنها نزعات وثقافة

وتربيـة اجتماعيـة تهـدف في النهايـة إلى خلـق الإنـسان الكوزموبـوليتي (الإنـسان العـالمي) Kosmopolit، الذي لا جذور له ولا يـؤمن بقـضية أو وطـن بـل بالمـصالح والأربـاح الماديـة وأي غرابـة في ذلـك...؟ أليـست البراغماتيـة Pragmatism، وهـي جـوهر الفكـر الـسياسي الفلـسفي للرأسـمالية، التـي لا تـؤمن إلا بالنتـائج بـصرف النظـر عـن الأسـاليب وأخلاقياتهـا. والإنـسان الكوزموبوليتي هو حيوان انتهازي منافق قد يتحـول في أي لحظـة إلى آلـة شرسـة مـدمرة مكـن أجل تحقيق مصالحه الذاتية، وهـذا هـو سر انحطـاط الحيـاة الاجتماعيـة في الغـرب الرأسـمالي لاسيما في الولايات المتحدة، ونجـد أصـدائها الخافتـة في بلادنـا حيـث تـروج لهـا أجهـزة الأعـلام الغربية وصنائعهم وأدواتهم، يمكن إيجازها بما يلي:

أ ـ محاولات لإفساد الـوعي تقـوم بهـا الحملـة الإمبرياليـة ودفـع الإنـسان إلى زاويـة مـصالحه وهمومه الذاتية.

ب ـ عمـل مـدروس لإسـقاط الالتـزام بالـشعارات العامـة، الـوطن، الـشعب، الـدين، القوميـة، والشعارات ذات الطابع الاجتماعي.

ج ـ العمل على خلق أنماط حياة تضم مظاهر الانحلال والفساد.[12]

وتيار العولمة هو جزء من هذه المرحلة، إخضاع العالم للثقافة الرأسـمالية، وللمنطـق الإمبريالي، ليس بقصد أن تنعم الإنسانية جمعاء بـالمنجزات الحـضارية والثقافيـة والعلميـة، بل أنه فكر شمولي يهدف وضع شعوب العالم في خدمة الرأسمالية، فهو ليس مـشروع خـير، بل هو يهدف إلى صهر ثقافات أمم أخرى وإلغـاء مميـزات كياناتهـا، ولا يتميـز هـذا التيـار بقدرة واسعة على التكيف والتلون وإمكانية الإصابة بالصدمة الثقافية، ولهذا التيـار أعوانـه سواء من الحلفاء الطبقيين، أو من المصابين بالـصدمة، وممـن انهـار أمـام الـترف الرأسـمالي، فاختار هذا المثقف أو ذاك الفنان أن يحـل مـشكلاته الذاتيـة(ماليـاً ودعائيـاً)وكأنـه عنـدما

أتجه صوب آفاق الفكر والثقافة والفن والإبداع، إنما كان يبحث عن خلاصه الذاتي، وليس نضالاً والتزاماً بقضية الفن والأدب والثقافة، وهـي خدمـة الـوطن والجماهـير والالتـزام بقـضاياها. إن ضرباً كهذا من (المثقفين)، قد تحولوا نهائياً إلى موظفي علاقات عامه ومروجـي سـلع وإعلانيـين Propagandist مهما أسبغوا على أنفسهم الصفات وحاولوا الاختفاء والتخفي.

لن يخيف فوكوياما ولا هنتغتن أحداً، وليست هذه دعوة للاسترخاء بقدر ما هو نداء إلى المثقفين العرب لأن يستلهموا مـن تـاريخ أمـتهم وتراثهـا وموروثاتهـا ويؤسـسوا فوقهـا، فـاعلين متفـاعلين مـع الثقافـة الإنـسانية العالميـة، فـنحن جـزء مـن هـذا العـالم وتلـك حقيقـة ماديـة موضوعية، وقد كنا مؤثرين فيه بدرجة كبيرة، ولابد أن نتأثر فيه بـدورنا، لـيس مطلوبـاً الانبهـار أمام منجزات الغـرب لدرجـة فقـدان الرشـد كـما لـيس مقبـولاً بـذات الدرجـة أقفـال الأبـواب والشبابيك، فمن الواضح أننا مستهدفون، وكياناتنا السياسية(المجزءة المشرذمة للأسـف)وثرواتنـا الطبيعية واقتصادياتنا الوطنية، ووضع الألغام في مجتمعاتنا، وأخيراً الجهاز على ثقافتنا القوميـة، أو جعلها صدىً باهتا، أو صورة سلبية للثقافة الرأسمالية الشوهاء، وحيـال الانبهـار والمنبهـرين، لابد من وضع خطة مضادةً، ولابد أن تكون هذه الخطة مرنة متفتحة لا تبدي التعصب، كما لن يقودنا الغضب إلى ردود أفعال متشنجة، أن إهانة رموزنا أو التقليل من احترامنا لـن يـدفعنا إلا إلى المزيد من التمسك بقيمنا الصالحة، ولكننا سوف لن نخطو خطوة واحدة قائمة على الغضب أو تفتقر إلى النضج، وأعلموا أيها المثقفون العرب أن هدف أعدائكم هو جركم إلى ردود الأفعال الغاضبة، وأهملوا حفلة الشتائم والإهانات، ولا تنساقوا وراء ردود الأفعال.

لابد للمثقفين العرب من أداء دورهم، وهـو الـدور الـذي يقـوم عـلى حراسـة المنجـزات الثقافية والحضارية وتطويرها من أجل أن تسهم ثقافتنا العربيـة في الحـضارة العالميـة، وزيـادة حصة هذا الإسهام. والمثقفون العرب مدعون إلى التفاعل فيما بيـنهم وإنـضاج مواقـف موحـدة حيال التيارات التي تقف ورائها القوى المضادة لحركة التقدم العربية وصياغة برنامج يؤكد على:

أ ـ الانفتاح على الحضارات والثقافات الأخرى والتفاعـل معهـا بإرادتنـا عـلى أسـاس مـن المبادئ والأخلاقيات الإنسانية التي تمتاز بها الحضارة العربية الإسلامية من جهة، وحماية أجيالنا من أوبئة تسللت إلى مجتمعاتنا التي تروج الإباحيـة والمخـدرات والأمـراض الجنـسية والـشذوذ ومظاهر الفساد الأخرى.

ب ـ العلماء العرب مدعون اليوم، كل في اختصاصه إلى إيجاد العلاقة بين المستوى الحالي للعلوم، وبين ما توصل إليه العلماء العرب في عـصور الازدهـار، أي تجـسير الفجـوة بـين عـصور الازدهار وما أعقبها من سبات بعد انحطاط الحضارة العربية، وبين المرحلة الحالية لـكي نتحـرك على أرضية صلبة ونواصل البناء عـلى أسـاس متـين. لقـد آن للجامعـات والمعاهـد العربيـة وقـد بلغت مرحلة النضج في العمل والتعامل مع المنجزات الحديثة في العلوم، وصياغة نظريات عمل عربية. أن كثير من الجامعات الأوربية تعتبر أعمال العلماء العرب هي الأسـاس في العلـوم التـي تطورت فيما بعد على أيديهم في مختلف المجالات العلمية والإنسانية.

ج ـ الابتعاد عن التطرف والتعصب ومعاداة الثقافة الأجنبية لمجرد كونها أجنبيـة فـذلك سيقودنا إلى العزلة، فالأمم الأخرى قد تمكنت من تقديم منجزات رائعة أغنت الثقافة الإنسانية، فكيف لنا أن نتجاهل أعمال فكرية وفلسفية، فنية / أدبيـة، موسـيقية وسـينمائية، عـدا التقـدم الكبير في مجال العلوم الطبية والإنسانية.

د ـ إبداء الاحترام التام لحقوق الأقليات الدينية والقومية المتواجدة في البلاد العربية، وبهذا تحافظ الثقافة العربية على إحدى مميزاتها وهي ابتعادها عن الصيغ الشوفينية، وتواصل الثقافة الإسلامية في منح الأمان والحرية الأقليات الدينية الداخلين في ذمة الرسول(ﷺ) والخلفاء الراشدين والمسلمين عامة.

قلبنا أراء كثيرة كتبت حول الثقافة العربية والتحديات التي تواجهها : العولمة ـ الإنترنيت ـ القنوات الفضائية، وللأسف لابد من القول، أن معظمها أحادي الجانب، أي أنه يركز على جانب واحد من المشكلة، وعلى الأغلب بتهويل وفزع يقطع الأنفاس. ومن أجل بحث مجز لكافة جوانب المسألة، لابد من البحث بدقة وتفصيل، وبحث الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بالدرجة الأولى. نعم، نحن نواجه مشكلات من نوع جديد وبأساليب وطرق متفوقة وغير معهودة. ولكن لابد لنا بادئ ذي بدء ألا نضع أنفسنا في موقع معاد للتطور، إذ من المؤكد أن كثير من هذه الأبعاد أو التحديات تحمل إمكانيات العمل في اتجاهين أو أكثر، منها ما قد يفيدنا، ولكن بالطبع مع وجود السلبيات والأضرار وكذلك الأخطار..! ولكن لماذا لا نفكر في الإفادة من الإنترنيت طالما أصبح حقيقة راهنه ! هذه الموسوعة الهائلة من المعلومات بسعر زهيد ...!إن القنوات الفضائية ومحطات التلفزة الدولية تنطوي على الكثير من الأضرار في مجال تنشئة الأجيال الصاعدة والسموم السياسية، ولكن ألا ينبغي أن يدفع ذلك مؤسساتنا الفنية، السينمائية والتلفازية والإذاعية وغيرها على الارتقاء بمستوى برامجهم والإكثار منها، وأجراء تبادل نشيط للأعمال السينمائية والتلفازية بين الأقطار العربية خاصة وربما حتى الإسلامية...؟ وهناك الكثير من الاتفاقيات والمطلوب تنشيطها وتفعيلها.

وأعمال أو تعاون مشترك سيقودنا إلى مزيد من تشذيب اللـهجات المحلية العربية اقتراباً من الفصحى، بل أن هذه العملية قد تساهم حتى في تعزيز الوحدة الوطنية ضمن القطر العربي الواحد، وما يجري ألان يدور بصورة عفوية أو لأسباب تجارية، يمكن أن تتحول إلى عملية منتظمة. ففي ألمانيا(وهي بلاد مشدودة قومياً) ، لهجات عديدة قد تنعدم إمكانية التفاهم بين لهجاتها، ولكن اللـهجات المحلية في طريقها إلى الانقراض، بل هي متلاشية في أوساط المثقفين والإعلاميين والفنانين وقد حلت محلها الألمانية الفصحى.

إننا نبحث هذه المشكلات في إطار الحرص على ثقافتنا ومجتمعاتنا، ولكن للأسف أن هناك في صفوفنا من هو معاد أصلاً للثقافة ولكل فروعها، من فئات وعناصر رجعية، تعيش في هذا القرن بأجسادها، فيما تغفو رؤوسها في القرون الميلادية الأولى...! ولاشك أن وجود هذه العناصر، إذا لعبت دوراً مؤثراً (ويبدو أنها تلعب مثل هذا الدور للأسف مرة أخرى) يزيد في الطين بلة والمشكلة تعقيداً. إذن فبين صفوفنا من يسهل التسلل عبر خطوط دفاعاتنا التي تعتمد بالدرجة الأولى على رد الفعل الغريزي وعلى ثراء الأمة الروحي بدرجة كبيرة.

إن الإمبريالية لا تحاربنا بالعولمة(كأداة سياسية واقتصادية وثقافية)، إنها قبل ذلك تمد خراطيمها في أجسادنا وتنهش ثرواتنا بفعالياتها الاقتصادية، وتحاربنا بالطائرة والبارجة وحاملة الطائرات، وبطائرة التجسس اليوتو..وللإمبريالية بين صفوفنا كعرب وكمسلمين حلفاء وأصدقاء في السر والعلن، ولابد أن يدركوا أن هذا الهجوم ليس مناورة، بل هو في غاية الجدية

وأنه سوف لن يوفر أحداً، وهو ليس كلام صحافه لا وزن له، فالإمبريـالي الفـاشي فوكويامـا لـيس بقالاً في حارة مانهاتن بنيويورك، بل هو مستـشار لـوزير خارجيـة الولايـات المتحـدة الأمريكيـة، وهو يقرر علناً وليس في ندوات سريه. إن الصدام القادم هو مع العرب المـسلمين(قـال ذلـك في أعقـاب انقـضاء الحـرب البـاردة)، وإنـه آت لا محالـة، وكـذلك البروفـسور الـشوفيني الرجعـي صامويل هنتغتن، HANTIGTON ، الأستاذ في معهد الدراسـات الاسـتراتيجية بجامعـة هارفـارد، وهو الآخر ينتمي إلى الأوساط التي تنـضج القـرارات الـسياسية في أميركـا، يكتـشف فجـأة (هـو وليس نحن) أن النظام الرأسمالي يؤمن بالتفوق العرقي ويدعو إلى حروب عرقية، وكأن الفاشـية الإيطالية والنازية الألمانيـة كانـت في المـريخ، ولم تكـن مـن ضروب الأنظمـة الرأسـمالية. بـل إن النظام السياسي في الولايات المتحدة يتجه حثيثاً إلى هذه المواقع بـسبب الأزمـات التـي يمـر بهـا النظام الرأسمالي الاحتكاري داخلياً وخارجياً، لذلك فهـم يطلقـون النـداءات المـشحونة بـالحرب والإبادة، لكنهم يتحولون فجأة إلى مدافعين عن (الديمقراطية) و(حقوق الإنسان) عندما يتعلـق الأمر بالبلاد العربية والإسلامية أو الصين الشعيبة أو كوريا الشمالية أو كوبا، وهناك مـن يـصفق لهم إعجاباً أو نفاقاً أو كيداً بجار له يضمر له الحسد.

إننا نطرح على المثقف العربي أن يعمل وفق الحديث النبوي الشريف " مـن رأى مـنكم منكراً فليغيره بيده وإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الأيمان" حديث)، أن يكون في مقدمة أمته، قلماً حراً شريفـاً، ولـيس مروجـاً لـسلع فاسـدة يريـد مـصدروها أن يستولوا على عقولنا أولاً ثم تاريخنا، بل ومستقبلنا أيضاً. أن يكون جـزء مـن درع بـلاده وأمتـه، وجزء من مسيرة التحرر والظفر، وليس عضواً في جوقة مهرجين، وفي معسكر أعداء بلاده وأمته.

إننا كمثقفين وكمؤسسات ثقافية وحكومية اعتمدنا لحد ألان على الرد العفوي والـدفاع الغريزي، ورصيدنا الحقيقي ومسـتودع أسلحتنا المـضادة، هـو ثـراء هـذه الأمـة وعمـق أسـسها وجذورها لم يعبأ في المعركة بعد، ولكن فوق ذلـك نحـن بحاجـة إلى تـشخيص وتخطـيط دقيـق وإقامة صلات حقيقيـة مـع الجماهـير، فهـي القـوة التـي تحمـي أسـوار الأمـة، تحمـي ماضـيها وحاضرها وترسم لها خطوط المستقبل.

هوامش

1 ـ الأدهمي، د. محمد مظفر: العولمة والهوية الثقافية، في آفاق عربية، بغداد/1997

2 ـ نيف، جون : الحرب والتقدم البشري ، ص 460 بغداد/1990

3 ـ كادوز، ف.هـ : العالم الثالث يفكر لنفسه ، ص 59 بغداد/1981

4 ـ الطعان، د.عبد الرضا : الفكر السياسي في العراق القديم،ص 51 بغداد

5 ـ Rathmann, Pof.Dr. Lother : Geschichte der Araber, Teil 3 s.68 leipzig 1974

6 ـ Ebende Teil 4

7 ـ Alwin, M. Joseph : The American Heritage Book of Indian, P11 USA 1961

8 ـ مهدي، سامي : الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، الموقف الثقافي، بغداد/7-1997

9 ـ نيف، جون : نفس المصدر، ص521

11 ـ نيف، جون : نفس المصدر، ص 512

12 ـ علوش، ناجي: دور المثقف العربي في مواجهة التحديات الراهنة، في الموقف الثقافي، بغداد/ 7-1997

المصادر

1. أبن الأزرق، أبي عبد اللـه : بدائع السلك في طبائع الملك، بغداد/1978
2. أبن أبي الربيع : سلوك المالك في تدبير الممالك ، بيروت/ 1981
3. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 7 / القاهرة / 1998.
4. أبن خلدون : تاريخ أبن خلدون، عن بيت الأفكار الدولية/
5. أبن خلدون: المقدمة ، بيروت/ ـ
6. أبن تيمية: السياسة الشرعية، بغداد/1991
7. البيهقي: السنن الكبرى، مجلد 8. (من الانترنيت)
8. الدباغ، د. ضرغام : تطور أنظمة الحكم والسياسة العربية، مخطوطة تحت الطبع.
9. الدباغ، د. ضرغام : نظام الخلافة العربي الإسلامي، مخطوطة تحت الطبع.
10. الدينوري، أبي عبد اللـه قتيبة : الإمامة والسياسة .
11. الأدهمي، د. محمد مظفر: العولمة والهوية الثقافية، آفاق عربية، بغداد/1997/3
12. إسماعيل، د. محمد : الحركات السرية في الإسلام، بيروت/1973
13. أستارجيان، د،ك، ر : تاريخ الأمة الأرمينية، الموصل/1954
14. الأشعري، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج 1
15. أفلاطون : الجمهورية، بيروت/1986
16. أمين، أحمد : فجر الإسلام ، ص258 ، بيروت/1969
17. التكريتي، د. ناجي : الفلسفة السياسية عند أبن أبي الربيع ، طبعة 2 ، بيروت/1980
18. جار اللـه، زهدي حسن : المعتزلة ، بيروت/1947
19. تامر، عارف : القرامطة ، بيروت/ ـ
20. الريس، د. محمد ضياء الدين: النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة/ 1960
21. حوراني، البرت : الفكر العربي في عصر النهضة ، بيروت/1977
22. السامرائي، قاسم حسن : صاحب الزنج، بغداد/1988
23. السامر، فيصل : ثورة الزنج، بيروت ـ بغداد/1971
24. شاكر، محمود : الدولة العباسية ج5، الطبعة 6 ، دمشق ـ بيروت / 2000.

25. الشهرستاني، أبي الفتح: الملل والنحل ، جزء 1 ، بيروت/ ـ
26. الشكعة، د. مصطفى: إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية / 2004
27. الأشعري، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج 1.
28. الطعان، د. عبد الرضا : الفكر السياسي في العراق القديم بغداد/ـ
29. عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، بيروت/1972
30. عمارة، د. محمد : الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، بيروت /ـ
31. عمارة، محمد : الإسلام وفلسفة الحكم، بيروت/1977
32. عمارة، د. محمد : تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة / 1991.
33. عنان، محمد عبد الـلـه : الحاكم بأمر الـلـه ، القاهرة/1959
34. عليان، محمد عبد الفتاح: قرامطة العراق، القاهرة/1970
35. العلي، د.صالح أحمد : محاضرات في تاريخ العرب،ج1 ، بغداد/1981
36. علي، سيد أمير: مختصر تاريخ العرب، طبعة4 ، بيروت/1981
37. علوش، ناجي : دور المثقف العربي، في الموقف الثقافي، بغداد/7-1997
38. الغزالي، أبوحامد محمد : المنقذ من الضلال، بغداد/1984
39. فوزي، د. فاروق عمر : التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، بغداد/1985
40. فوزي، د. فاروق عمر : الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، بغداد/1974
41. فوزي، د. فاروق عمر: العراق في عصور الخلافة العربية الإسلامية، بغداد/1988
42. فيصل، د. شكري : القرامطة، مقال في العربي الكويتية ، 1969/17
43. قطب، محمد: شبهات حول الإسلام، بيروت / 1978
44. كاهن، كلود : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، بيروت/1972
45. كادوز، ف، هـ : العالم الثالث يفكر لنفسه، بيروت/1981
46. الماوردي، أبوالحسن : الأحكام السلطانية، بغداد/1989
47. الماوردي، أبو الحسن : نصيحة الملوك، بغداد/1986
48. المرجئة في الموسوعة / الانترنيت.

49. الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة / 1996.

50. مصطفى، شاكر : التاريخ العربي والمؤرخون، ج1 ، بيروت/1979

51. الهاشم، جوزيف : الفارابي/ دراسة ونصوص، بيروت/1960

52. مهدي، سامي : الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، الموقف الثقافي، بغداد 1997/7

53. مؤلف مجهول : قانون السياسة ودستور الرئاسة، بغداد/1987

54. مصادر في الانترنيت حول الخوارج

55. نيف، جون : الحرب والتقدم البشري، بغداد / 1990

56. Autorenkollektive : Lexikon Duden K Mannheim 1984

57 .Alwin, M. Joseph : The American Heritage Book of Indians, USA 1961

58.Rathmann,Prof. Dr. Lother : Geschichte der Araber , Leipzig 1971

المحتويات